

انتشارات دانشگاه تهران

۲۰۳۲

فی الالهیات بالمعنی الأخص

من

کتاب شرح غرر الفرائد

یا

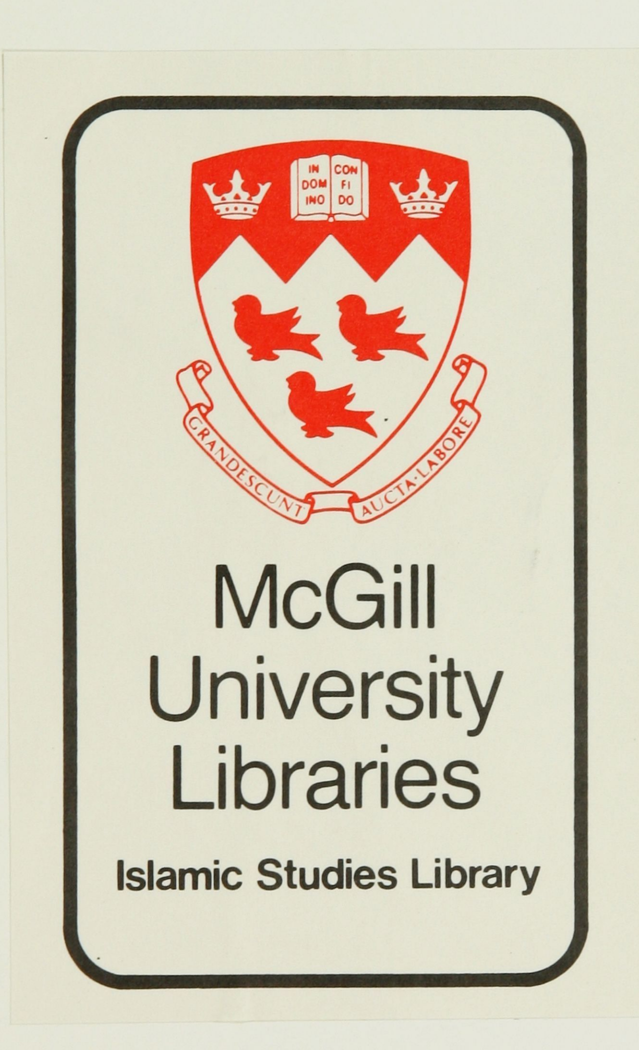
شرح منظومهٔ حکمت

حاج ملاهادی سبزواری

باهتمام

دکتر مهدی محقق




IN DOMINO
CONFIDO
GRANDESCUNT AUCTA LABORE
McGill
University
Libraries
Islamic Studies Library

بسم الله الرحمن الرحيم



انتشارات دانشگاه تهران

شمارهٔ ۲۰۳۲

شمارهٔ مسلسل ۲۹۲۲

ناشر : مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
تاریخ انتشار : دی‌ماه ۱۳۶۸
تیراژ چاپ : ۳۰۰۰ نسخه
ناشر : مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
مسئولیت صحت مطالب کتاب با مؤلف است

بها : ۱۴۰۰ ریال

فی الالهیات بالمعنی الأخص

من

کتاب شرح غرر الفرائد

یا

شرح منظومه حکمت

حاج ملا هادی سبزواری

باهتمام

دکتر مهدی محقق



(۵)

گنجینهٔ اندیشهٔ سبزواری

۱– تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، باهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری ودکتر مهدی محقّق

۲– کتاب الامور العامّة والجوهر والعرض من شرح غررالفرائد ، حاج ملّاهادی سبزواری (= شرح منظومهٔ حکمت) به‌پیوست فرهنگ اصطلاحات فلسفی ومعادل انگلیسی آنها ، باهتمام دکترمهدی محقّق

۳– بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفهٔ حاج ملّاهادی سبزواری ، متن انگلیسی از پروفسور توشی‌هیکو ایزوتسو، ترجمهٔ فارسی از دکترسیّد جلال الدّین مجتبوی، مقدّمهٔ فارسی از دکتر مهدی محقّق

٤– ترجمهٔ انگلیسی بخش امور عامّه و جوهر وعرض(= شمارهٔ ۲)، از دکتر مهدی محقّق و پروفسور توشی هیکو ایزوتسو

۵–کتاب الإلهیّات بالمعنی الأخصّ من شرح غررالفرائد ، حاج ملّاهادی سبزواری (= شرح منظومهٔ حکمت) به پیوست فرهنگ اصطلاحات فلسفی و معادل انگلیسی آنها ، باهتمام دکتر مهدی محقّق

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتـــــار

درسال ۱۳٤۸ بخش امورعامّه و جوهر وعرض ازشرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت حاج مـلّا هادی سبزواری بوسیلهٔ مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران چاپ ومنتشر گشت ومورد استقبال فراوان قرار گرفت چنانکـه چاپ دوم آن هم که درسال ۱۳٦۰ منتشر شد بسیار زود نایاب گردید . درهمان زمان تصمیم من وهمکاران ارجمندم براین بود که حدود پنجاه متن مهم فلسفی وکلامی و منطقی اسلامی راکه بیشتر بوسیلهٔ دانشمندان ایرانی وعلمای شیعه تدوین شده با سبک واسلوب علمی تصحیح و چاپ ومنتشر کنیم ودراین راه توفیق های فراوانی بدست آوردیم که نشر کتاب های منطق ومباحث الفاظ (مجموعهٔ دوازده رساله وچند مقاله) درمنطق، و قبسات میرداماد درفلسفه ، و تلخیص المحصّل خواجه نصیرالدّین طوسی درکلام شیعه نمونه‌ای ازآن کوشش هـا بشمار می‌رود . باز نشستگی نابهنگام من از دانشگـــاه ، و مسافرت هـای پی درپی به‌خارج تهـران وایران برای تدریس ، و عدم توجّـه مقامـات علمی کشور به نشر میراث علمی ، ومضایق مادّی ومعنوی این حرکت رابطیء وکُند ساخت لذا تهیّه این مجلّد به تعویق افتاد و شرح منظومه از روی چاپهـای سنگی دورهٔ ناصرالدّین شاه با همان وضع نامطلوب بصورت افست مکرّر اندر مکرّر چاپ شد و دریک مورد هم که چاپ حروفی ازآن صورت گرفت چندان نواقص درآن وجود داشت که قابل عرضه به مجامع علمی نبود از جمله آنکه ارجاع به نسخه‌ای خطّی از شرح منظومه داده شده بود که چنین نسخه‌ای وجود خارجی نداشت و علی الظّاهر

حروف چینی آن از روی چاپ ما صورت گرفته بود که اغلاط آن هم اصلاح نشده بود . همین آشفتگی در کیفیّت عرضهٔ میراث علمی ، وعدم توجّه به‌نشر آثار علمی نفیس‌اسلامی موجب شده‌که بازار افست ازروی انتشارات کشورهای عربی وشبه قارّه حتی چاپهای ترکیهٔ دورهٔ شاهان عثمانی رونق گیرد و در نتیجه در همه جا ما را به تن زدن ازکوشش در راه علم و جهل گرایی و آماده خواری متّهم سازند و این فرصتی بدست آن کسان داده که فرهنگ اصیل ایرانی واسلامی ما را یا به «تُراث‌عرب» ویا به «تمدّن آسیای مرکزی»منسوب دارند ومسؤولان علم ودانش کشورهم نظاره گر این جریان اند تا به آنجا که درمجموعه‌هائی که در معرّفی فرهنگ و تمدّن و علوم اسلامی بوسیلهٔ مجامع بین المللی با نفقهٔ کشورهای مختلف ازجمله ایران نشر می‌شودبرای تحریر بخش هائی که مربوط به ایران وفرهنگ شیعه است از دانشمندان ایرانی برای تحریردعوت نمی شود، وديگران آن را چنانکه می‌خواهند می‌نویسند ، و همان ملاك شناسائی وارزیابی فرهنگ اصیل ما درجهان قرار می‌گیرد .

اکنون ازخداوند بزرگ بسیارسپاسگزارم که علی رغم گرفتاریها ونابسامانی‌زندگی علمی‌ام که جایگاه و پایگاه ثابت واستواری ندارم توفیق این را عطا فرمود که بخش الهیّات خاص از شرح منظومه را بهمان سبك و روش جلد اوّل پس از بیست سال فاصله بانجام رسانم، وازگروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیّات وعلوم انسانی که پیشنهاد چاپ آن را به سازمان انتشارات دانشگاه کرد تشکر می‌نمایم ، وامیدوارم که فرصت و امکان چندان دست دهد که آن هدف نخستین یعنی‌نشر آثار برجسته و ارزنده بااسلوب و روش‌علمی ومعرّفی وعرضهٔ آن به‌جهانِ علم جامهٔ عمل بخود بپوشد تا ما دربرابرنسل جوان که جویای علم ودانش وپایه گذار فرهنگ اصیل آینده این کشور است شرمنده نباشیم بحول الله تعالیٰ وقوّته .

بیست وپنجم ابان ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی

مهدی محقّق

فهرست مطالب كتاب

الفريدة الأولىٰ في أحكام ذات الواجب بهر برهانه

الفريدة الثّانية فى أحكام صفاته علت آياته

الفریدة الثّالثة فی أفعاله تعالی

ملحقات

فهرست هــا



تصویر حاج مــلا هادی سبزواری

۱۲۸۹ - ۱۲۱۲ هجری قمری

الذی من صقع الفاعل و فی الثانیة تکلم فی المظلم و الظلمات الذی من ناحیة القابل حتی
یظهر للناقد البصیر و المتوقد الخبیر ان الملک بحذافیره و الانوار من صقعه و انه
نور کل نور و ظهور کل ظهور و الفعلیات و الکمالات کلها طوارق و عوادی
للمواد و لیس لها فی ذواتها الا الفقد و الامکان فان نسبة الشیء الی فاعله بالوجوب
و الوجدان و الی قابله بالامکان و الفقدان فاذا اخذت المهیات و
المواد بشرط لا ظهرت معا بجمیع ما سویها و لن البقاء و الدوام لبارئها
و لن الثبات و الفعلیة تعودان الی عالم الربوبیة و لن الدنیا و نشاة الطبیعة
دائرة فانیة کما انها متجددة حادثة **و اتقن صنع الفلک الدوار**
فی مقادیر تبرجه انما سمی الفلک فلکا تشبیها بفلکة المغزل فی
الدوران و فی ان یکون له المنطقة و المحور و القطبان و الفرس ایضا سموه اسمان(?)
تشبیها له بالرحی لان اکثر لغتهم الرحی و ان کلمة التشبیه و الله سبحانه
اتقن صنع الفلک ذاتا و صفة اما الذات فلان مادته اقوی من المادة
العنصریة حیث ان مادة الفلک مخالفة بالنوع لمادة العناصر بل المواد
العشر للعوالم العشرة متخالفة بالنوع و نوع کل واحدة منها منحصر
فی شخص فالمادة العنصریة لضعفها مشترکة بین العناصر و المولید
تخلع صورة منها و تلبس اخری و المادة الفلکیة لقوتها تابی کل نوع
منها عن قبول غیر صورتها و لا تخلی سبیلها و صورتها احکم الصور

اذ لا تقبل

خطّ حاج ملاهادی سبزواری

شرح دعای صباح

دستخط سبزواری و تعلیقات رفیعی قزوینی

با لطف فاضل ارجمند آقای سهلعلی سددی بدست آمد

غرر الفرائد

و

شرح غرر الفرائد

(الالهيّات بالمعنى الأخصّ)

حاج مـلّاهادى سبزوارى

بسم الله الرحمن الرحيم

الفَرِيدَةُ الاولىٰ فِي أحكَامِ ذَاتِ الوَاجِبِ بَهَرَ بُرْهَانُهُ

غُرَرٌ فِي إثْباتِهِ تعَالَىٰ

مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِذاتِهْ مَوجُودُ الحقُّ العَلِي صِفَاتِهْ

إذَا الوُجُودُ كَانَ واجِباً فَهُوْ وَمَعَ الإمْكانِ قَدِ اسْتَلزَمَهُ

وَقِسْ عَلَيهِ كُلَّمَا لَيْسَ امْتَنَعْ بِلَا تَجَسُّمٍ عَلَى الكَوْنِ وَقَعْ

ثُمَّ ارْجِعَنْ وَوَحِّدَنْهُمَا جُمَعَا فِي الذَّاتِ والتَّكثِيرِ فِيمَا انْتَزَعَا

ثُمَّ الطَّبِيعِيُّ طَرِيقَ الحَرَكَةْ يَأخُذُ لِلْحَقِّ سَبِيلاً سَلَكَهْ

مَنْ فِي حُدُوثِ العَالَمِ قَدِ انْتَهَجْ فَإنَّهُ عَنْ مَنْهَجِ الصِّدْقِ خَرَجْ

غُرَرٌ فِي تَوحِيدِهِ

صِرْفُ الوُجُودِ كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضَا لِأنَّهُ إمَّا التَّوَحُّدَ اقْتَضىٰ

فَهُوَ ، وَإلّا وَاحِدٌ مَا حَصَلا أوْ كَانَ فِي وَحْدَتِهِ مُعَلَّلا

تَرَكُّبٌ أَيضاً عَرَاهُ إنْ يُعَدْ مِمَّا بِهِ امْتَازَ وَمَا بِهِ اتَّحَدْ

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ شُبْهَةِ ابنِ كَمُّونَة وَدَفْعِهَا

هُوِيَّتَانِ بِتَمامِ الذَّاتِ قَدْ خَالَفَتا لِابْنِ الكَمُّونَةِ اسْتَنَدْ

وَادْفَعْ بِأنْ طَبِيعَةً مَا انْتَزَعَتْ مِمَّا تَخَالَفَتْ بِمَا تَخَالَفَتْ
بَلْ إنْ سَئلْتَ الحَقَّ غَيرُ وَاحِدٍ لَيْسَ مُعَنْوَناً لِمَعْنًى فَارِدٍ
إذِ الخُصُوصِيَّةُ إمّا تُعْتَبَرْ فِى أخْذِهِ فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ الأُخَرْ
أَوِ الخُصُوصِيَّةُ لَيْسَتْ تُشْتَرَطْ فَالوَاحِدُ المُشْتَرِكُ المَحْكِى فَقَطْ

بُرْهَانٌ آخَر عَلَى التَّوحِيد

وَحَيْثُ لَا مَوضُوعَ أَو مَهِيَّة وَلَا هَيُولَى كَيفَ الاثْنَيْنِيَّة

غُرَرٌ فِى تَوحِيدِ إلٰهِ العَالَم

فِى الحِسِّ عَالَمِين يُبْطِلُ الخَلَا تَخَالَفَا بِالنَّوعِ أَوْ تَمَاثَلَا
إنَّ السَّمَاءَ كُلَّهُ أَحْيَاءُ وَالشَّمْسُ قَلْبٌ غَيرُهَا الأعْضَاءُ
وَالعُنْصُرِىْ ثَقِيلاً أو خَفِيفاً بِجَنْبِ الأفلاكِ بَدَا طَفِيفاً
بَلْ جَعَلَ القَومُ أولُوالفَطَانَة عَنَاصِراً كَحَجَرِ المَثَانَة
فَبالنِّظَامِ الجُمَلِىِّ العَالَمُ شَخْصٌ مِنَ الحَيَوَانِ لَا بَلْ آدَمُ
لٰكِنَّ لَارأسَ لهُ وَلَا ذَنَبْ كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهٍّ وغَضَبْ
فَمَعَ تَعَدُّدِ تَوارُدُ العِلَلْ عَلَى المُشَخَّصِ الَّذِىْ قَدِ انْفَعَلْ

غُرَرٌ فِى دَفْعِ شُبْهَةِ الثَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدَ حِكْمِيَّة

ثُمَّ الْوُجُودَ اعْلَمْ بِلَا الْتِبَاسٍ خَيراً هُوَ النَّفْسِىُّ والقِيَاسِىْ
وَالخَيْرُ كَالشَّرِّ احْتِمالًا حَوِيَا المَحْضَ والكَثِيرَ والمُسَاوِيا
فَالمَحْضُ كَالعُقُولِ وَالَّذِىْ كَثُرْ خَيْرَاتُهُ مِثْلُ المَعَالِيلِ الأُخَرْ

إِذِ الكَثِيرُ الخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أَقَلّْ فِی تَرْكِهِ شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلْ

تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وما تَمَاثَلَا شَرّاً كَثِيراً مَعَ مُسَاوٍ ٱبْطَلَا

وَالشَّرُّ أَعدَامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ بِاليَزْدانِ ثُمَّ الأَهْرَمَنْ

وإِنْ عَلَيْكَ اعتَاصَ تَأْثِيرُ العَدَمْ مِنْ سَلْبِ قَرْنٍ مِنْكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ

غُرَرٌ فِی بَسَاطَتِهِ تَعَالَیٰ

كَمَا هُوَ الوَاحِدُ إِنَّهُ الأَحَدْ لَيْسَ لَهُ الأَجْزَاءُ لَا أَجْزَاءَ حَدّْ

وَ مَدَّةٌ وصُورَةٌ عَيْنِيَّة ذِهْنِيَّةٌ كَذَا وَلَا كَمِّيَّة

لَوْ وَجَبَتْ خُلْفٌ بِلَا التِبَاسِ إِذْ بَيْنَهَا الإِمْكَانُ بِالقِيَاسِ

واحْتَاجَ فِی الوُجُودِ أَوْ تَقَوُّمَا كَمَا إِذا أَمْكَنَتْ أَيضاً لَزِمَا

الفَرِيدَةُ الثَّانِيَةُ فِی أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عَلَتْ آيَاتُهُ

غُرَرٌ فِی تَقْسِيمِهَا

بِالسَّلْبِ والثُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبْ ثَانٍ حَقِيقِيًّا بَدَا أَوْ مِنْ نَسَبْ

قَسِّمْ حَقِيقِيّاً إِلیٰ مَحْضٍ وَذِی إِضَافَةٍ كَالحَیِّ والعِلْمِ خُذِی

ثُمَّ الإِضَافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّة كَعَالِمِيَّةٍ وَ قُدُّوسِيَّة

غُرَرٌ فِی أَنَّ أَيّاً مِنَ النُّعُوتِ عَيْنٌ وَأَيّاً مِنْهَا زَائِدٌ

إِنَّ الحَقِيقِیَّ مِنَ المُضَافِ زِيدَ عَلَی الذَّاتِ بِلَا خِلَافِ

لٰكِنْ مَبَادِيهَا لِقَيُّومِيَّة تَرْجِعُ ، ذِی نِسْبَةٌ إِشْرَاقِيَّة

وَوَصْفُهُ السَّلْبِیُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فِی سَلْبِ الاحْتِيَاجِ كُلّاً أَدْرِجا

إنَّ الحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهْ بِشُعْبَتَيْهَا هِيَ عَيْنُ ذَاتِهْ

إِذْ ذَاتُـهُ مُطَابِقٌ لِلْحَمْـلِ وَجِهَـةُ القَبولِ غَيْرُ الفِعْـلِ

غُرَرٌ فِـيْ أنَّها مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الأخرىٰ

واتَّحَدَتْ فِي الذَّاتِ لامَفهُوماً كَكَوْنِكَ المَقْدُورَ و المَعْلُوما

فَصِرفُ كَونٍ ظَاهِرٌ ظُهُورٌ وَ مُظْهِـرٌ لِلْغَيْرِ فَهُوَ نُورٌ

وَإِذْ إِفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِـرٌ لُزُومُهـا لِلنُّورِ فهو قَـادِرٌ

وَالحَيُّ دَرَّاكاً وَ فَعَّالًا بَدَا فَالنُّورُ حَيٌّ حَيْثُ فِيهِ وُجِـدا

وَإِذْ ظُهُورُ مَرْجِعِ الْعِلْمِ فَهُـوْ عِلْمٌ وَقِسْ سَائِرَ الأَوصافِ لَهُ

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ أقوَالِ المُتَكَلِّمِينَ فِـيْ هٰـذا البَابِ

وَ الأَشْعَرِيُّ بِازْدِيَادٍ قَائِلَة وَ قَالَ بِالنِّيَابَةِ المُعْتَزِلَـة

وَ نَغْمَةُ الحُدُوثِ فِي الطَّنْبُورِ قَدْ زَادَهَا الخَارِجُ عَنْ مَمْطُورٍ

مَـا وَاجِبٌ وُجُودُهُ بِذَاتِـهْ فَوَاجِبُ الوُجُودِ مِنْ جِهَاتِـهْ

غُرَرٌ فِـيْ أنَّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِذَاتِهِ

وَ هُوَ تَعَـالىٰ عَالِمٌ بِالذَّاتِ إِذْ مِنْهُ وُجُودُ عَالِمِي الذَّاتِ أُخِذْ

بُرْهَانٌ آخَر

وَ كُلُّ مَا جُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَـا تَجَرُّدُ العَاقِلِ أَيضاً حُتِمـا

إِذْ عَقْلُهُ إِمَّا لَهُ الإِمْكَـانُ أَوْ لَا، وَ هٰذا الظَّاهِرُ البُطْلَانُ

ثُمَّ الجَوَازُ إِنْ بِتَغْيِيرٍ فَـذَا خُلْفٌ، إِذِ المَوْضُوعُ عَقلًا أُخِذَا
وَ دُونَهُ بِالفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُـوْ عَاقِلُـهُ بالفِعْلِ إِذْ ضَايَفَـهُ
مَا غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولًا لَمْ يُلْفَ ، عَقْلٌ عَاقِلاً مَعْقُولًا

غُرَرٌ فِيْ عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

وَ عَالِـمٌ بِغَيْرِهِ إِذا اسْتَنَدْ إِلَيْهِ وَ هُوَ ذَاتُهُ لَقَدْ شَهِـدْ
بِالسَّبَبِ الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبْ عِلْمٌ بِمَـا مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَبْ

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الأقوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

قَدْ قِيلَ لَا عِلْـمَ لَهُ بذَاتِـهِ وَ قِيلَ لَا يَعْلَـمُ مَعْلُولَاتِهِ
وَ مُثْبِتٌ لِعِلْمِهِ بِمَا جَعَـلْ إِمَّا يَقُولُ إِنَّهُ عَنْـهُ انْفَصَلْ
أَوْ لَيْسَ مَفْصُولًا، فَأَمَّا المُبْتَدَا إِمَّا هُـوَ المَعْدُومُ ثَابِتاً بَـدَا
عَيْناً فَهٰذا مَذْهَبُ المُعتَزِلَـة أَوْ ذِهْناً الصُّوفِيَّةُ ذَا قَائِلَـة
أَوْ ذُو وُجُودٍ لَيْسَ ذَا ثَبـاتِ فَمُثُلٌ قَائِمَـةٌ بِالـذَّاتِ
مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونَ اشْتَهَرْ وَ دُونَ سَبَقٍ إِنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرْ
فِي الكُلِّ نَفْسُ كونِهَا الْعَيْنِيَّة فَذَاكَ قَولُ الشَّيْخِ الإِشْراقِيَّـة
وَ إِنْ يكُنْ فِي البَعْضِ كَالعَقْلِ ارْتَسَمْ
صُورُ الأشيـا فِيـه ذَاتَـالِيْسُ أَمْ

أَمّا الَّذِيْ لَيْسَ يُرَى انْفِصالُه إِنْ كانَ غَيْرُهُ عَلَا جَلَالُه
مُرْتَسِماً فَذَا بِغَيْرِ مَيْنِ لِأَنْكَسِيمايِسَ و الشَّيْخَيْنِ
أَوغَيْر بِالمَعْقُولِ لَا مَحْسُوسِ إِنْ يَتَّحِدْ فَهُوَ لِفَرْفُورِيُوسِ
وَدُونَهُ فَالذَّاتُ الإِجمالِيُّ مِنْ عِلْمٍ فَإِنْ بِكُلِّ الأَشيَاءِ رُكِنْ
لِلْمُتَأَخِّرِينَ أَوْ بِالبَعْضِ تَفْصِيلُ البَعْضِ لَهُ ذَا المَرضِيْ

غُرَرٌ فِي أَنَّ عِلْمَهُ بِالأَشْيَاءِ بِالعَقْلِ البَسِيطِ وَالإِضافَةِ الإِشراقِيَّة

الذَّاتُ عِلَّةٌ لِذَاتِ مَا عَدَا والْعِلْمُ لِلْعِلْمِ وَحَيْثُ اتَّحَدَا
بِمَا تَلَوْنَا لَكَ عِلَّتَاهُمَا فَاقْضِ بِأَنْ وُحِّدَ مَعْلُولَاهُمَا
فَعِلْمُهُ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ
قُدْرَتُهُ انتِسَابُهُ الإِشْرَاقِيْ وَفَيضُهُ المُقَدَّسُ الإِطْلَاقِي
صِرْفُ الوُجُودِ نِسْبَةً ذِهْنِيَّة يَنْفِيْ ، لِذَاكَ الصِّفَةُ مَنْفِيَّة
وَالْعِلْمُ الإِجْمَالِي الكَمَالِيُّ لَدَيْ عِلْمٌ بِتَفْصِيلٍ بِذَاتِ كُلِّ شَيْءْ
لَمْ تَكُ بِالسَّلْبِ البَسِيطِ فِي الأَزَلْ لكِنَّ مَا بِهِ انكِشَافُهَا حَصَلْ
وُجُودُهَا بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقْ كَمَا بِمَا انْضَافَ إِلَيهَا قَدْ لَحِقْ
وَلَيْسَ مَجْدٌ إِنْ وُجُودُهَا انكَشَفْ بَلِ انكِشَافُ فِي انكِشَافِهِ شَرَفْ
فَذَاتُهُ عَقْلٌ بَسِيطٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَالأَمْرُ تَابِعٌ

غُرَرٌ فِی رَدِّ حُجَّةِ المَشّائینَ عَلیٰ کَونِ عِلْمِهِ تَعالیٰ بالارْتِسامِ

وَقَولُهُمْ عِلْمُهُ الأَشیا فِی الأَزَلْ إمّا بالارتِسام فِی الذّاتِ حَصَلْ
فَهُوَ ، وَ إلّا الخلقُ کانَ أَزَلِیْ أَوْ مَیزُهُ وَ عِلْمُهُ لَمْ یَحْصُلِ
أَوْ یَثْبُتُ المَعْدُومُ أَوْ یَکُنْ مُثُلْ أَوْ غَیرُهُ وَامْتَنَعَ التّالیْ لِکُلْ
بِمِثْلِ قُدْرَةٍ وَ غَیْرِها انتَقَضْ وَالحَلُّ إنْ لَمْ یُغْنِ مَعْناها العَرَضْ

غُرَرٌ فِی مَراتِبِ عِلْمِهِ

إذْ یُکْشَفُ الأَشْیاءُ مَرّاتٍ لَهُ فَذا مَراتِبَ یُبانُ عِلْمُهُ
عِنایَةٌ وَقَلَمٌ لَوْحٌ قَضا وَقَدَرٌ سِجِلُّ کَوْنٍ یُرْتَضیٰ
ما مِنْ بَدایَةٍ إلیٰ نَهایَة فِی الواحِدِ انْطِواءُهُ عِنایَة
فَالکُلُّ مِنْ نِظامِهِ الْکِیانِیْ یُنْشَأُ مِنْ نِظامِهِ الرَّبانِیْ
وَالمُمْکِنُ الأَقْرَبُ الأَشْرَفُ قَلَمْ وَ صُوَرٌ قامَتْ بِهِ قَضا حَتَمْ
وَ صُوَراً ما تَحْتَ کُلِّ صُورَة جَمَعَها بِوَحْدَةٍ ضَرُورَة
فَهِیَ إذَنْ قَضاؤُهُ التَّفْصِیلیّْ قَلَمُهُ قَضاؤُهُ الإجْمالیّْ
نَفسٌ سَما کُلِیَّةٌ لَوْحٌ حُفِظْ ما انْطَبَعَتْ فَقَدَرٌ مِنْها لُحِظْ
عِلْمِیُّهُ ذا ، وَسِجِلُّ الکَونِ عَیْنِیُّهُ مِنْ کُلِّ ما فِی العَیْنِ

غُرَرٌ فِی القُدْرَةِ

وَكَونُهُ نُوراً عَلَى القُدْرَةِ دَلّْ لَا يَلْزَمَنَّهَا حُدُوثُ مَا انْفَعَلْ
لٰكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبَا فَالحَقُّ مُوجِبٌ وَلَيْسَ مُوجَبَا

غُرَرٌ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ لِكُلِّ شَيْء خِلافاً لِلثَّنَوِيَّةِ والمُعْتَزِلَةِ

يُعْطِيْ عُمُومَها عُمُومُ الجَعْلِ وَنَفْيُ إعطا القُوَّةِ لِلْفِعْلِ
وَإِنَّ عِلْمَ الأَوَّلِ فِعْلِيٌّ وَكَيْفَ لَا وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ
وَالشَّيءُ لَمْ يُوجِدْ مَتَى لَمْ يُوجَدا وَباخْتِيارٍ اخْتِيارٌ مَا بَدَا
وَكَيْفَ فِعْلُنَا إِلَيْنَا فُوِّضَا وَإِنَّ ذا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا اقْتَضَىٰ
إِذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا بِالمَلَكَة وَتِلْكَ فِينَا حَصَلَتْ بِالحَرَكَة
لٰكِنْ كَمَا الوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا فَالفِعْلُ فِعْلُ اللهِ وَهُوَ فِعْلُنَا

غُرَرٌ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضِ مَا يَتْبَعُهَا

إِنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ حَيّْ بَعْدَ بَيَانِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ طَيّْ
إِذْ عِلْمُهُ الأَشياءَ مِنْ أَنْ تَحْضُرَا فَعِلْمُهُ يَكُونُ سَمْعاً بَصَرَا

غُرَرٌ فِي تَكَلُّمِهِ تَعالَىٰ

اللَّفْظُ مَوضُوعاً لَدَى الأَنَامِ مِمَّا هُوَ المَعْرُوفُ بِالكَلَامِ
فَهُوَ وُجُودٌ مَعَهُ وُجُودٌ ذِهْناً لَهُ بِجَعْلِنَا شُهُودٌ
فَحَيْثُ فِيْ تَأدِيَةٍ ذَا أَيْسَرُ مِنْ غَيْرِهِ لِاسْمِ الكَلَامِ آثَرُوا

وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ بَدِيْلَهْ إِذْ ذَاكَ حَالُهُ يَكُونُ حَالَهْ
فَالكُلُّ بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَة حَاكِيَةٌ جَمَالَهُ جَلَالَهْ
وَكُلُّ جُزْئِيٍّ مِنَ الأَسْمَا وُضِعْ وَضْعاً إِلٰهِيّاً لِمَعْنًى مَا صُنِعْ
إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرْضِيَّة تَزُولُ لَا الذَّاتِيَّةُ الطُّولِيَّة

غُرَرٌ فِي تَقْسِيمِ الكَلَامِ

فَمِنْهُ مَا قَدْ كانَ عَيْنَ الذَّاتِ كَوْنٌ بِحَيْثُ يُنْشِئُ الآيَاتِ
وَمِنْهُ مَا ذَا كَلِمَاتٌ تَمَّة كَجَامِعِ الْكَلِمِ هَادِي الأُمَّة
وَمِنْهُ مَا فِيْ صُحُفٍ مُنَشَّرَة مَا مَسَّ ذَا إِلَّا النُّفُوسُ الطَّاهِرَة
لِسَالِكٍ نَهْجِ البَلَاغَةِ انْتَهَجَ كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ خَرَجْ
إِنْ تَدْرِ هٰذا حَمْدَ الأَشيا تَعْرِفِ إِنْ كَلِمَاتِهُ إِلَيهَا تُضَفِ

غُرَرٌ فِي الإِرَادَة

عَقِيبَ دَاعٍ دَرْكِنا المُلَايِمَا شَوقاً مُؤَكَّداً إِرادةً سِمَا
وَفِيهِ عَيْنُ الدَّاعِ عَينُ عِلْمِهِ نِظَامَ خَيْرٍ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ لَيْسَ فِيهِ حَالَةٌ مُنْتَظَرَة حَصَّلَهَا مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَهْ
فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلُّ مُدْرِكٍ أَتَمَّ إِدْرَاكٍ لِأَبْهىٰ مُدْرَكٍ
مُبْتَهِجٌ بِذَاتِهِ بِنَهْجَة أَقْوىٰ وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بَهْجَة
مُبْتَهِجٌ بِمَا يَصِيرُ مَصْدَرَهْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَكُونُ أَثَرَهْ

كَرَابِطٍ لَا شَيءَ بِاسْتِقْلَالِهِ لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَىٰ حِيَالِهِ
رِضَاؤُهُ بِالذَّاتِ بِالْفِعْلِ رِضَا وَذَا الرِّضَا إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَىٰ

غُرَرٌ فِي تَأْكِيدِ القَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِيْ وَالغَرَضِ مِنَ الإِيجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَىٰ

تَنْظِيمَكَ الْعَوَالِمَ لَوِ انْفَرَضْ تَدْرِيْ كَمَالَ الحَقِّ كَانَ ذَا الْغَرَضْ
فَحَيْثُ لَا كَمَالَ فَوْقَهُ وَهُوْ مُنَظِّمٌ فَوقَ التَّمامِ عِلْمُهُ
كَانَ هُوَ الغَايَةَ لِلإِيجَادِ لَا شَيءَ سِوَاهُ فِعْلَهُ قَدْ عَلَّلا
لَو كانَ الالْتِذاذُ فِينَا شَاعِراً لِذَاتِهِ لِلْفِعْلِ كَانَ مَصْدَراً
بَلْ يَفْعَلُ التِذَاذُ إِذْ غَائِيَّة مُعْطِيَةُ الفاعِلِ فَاعِلِيَّة
فَكُلُّ الغَائِيُّ فِيهِ كَانَا رَيَّانَ ذِهْناً ابتَغىٰ رَيَّانا

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِيْ أَفْعَالِهِ تَعَالىٰ

غُرَرٌ فِي أَنحَاء تَقْسِيمَاتٍ لِفِعْلِ اللهِ تَعَالىٰ

الْفِعْلُ إِنْ يَسْبِقْ هَيُولىٰ مُبْتَدَعْ وَمَعَ لُحُوقِ كَائِنٌ وَمُخْتَرَعْ
لِلْمَدَّةِ الْكَائِنِ أَيضاً قَدْ لَحِقْ بِذَاكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدِ افتَرَقْ
بِتَمٍّ أَونَاقِصٍ إِمَّا مُكْتَفِيْ أَوْ غَيْرُهُ الْفِعْلُ كَذَا أَيْضاً يَفِيْ
وَايْضاً الْفِعْلُ مُحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مَا اخْتَلَطْ
كَذَاكَ مِنْ لَا شَيءٍ أَوْ مِنْ شَيءٍ أَوْ لَا هُوَ مِنْ شَيءٍ وَإِيَّاهَا عَنَوا
بِالجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلِ ذِي سَمَكْ وَجَبَرُوتٍ، مَلَكُوتٍ وَمَلَكْ

وَالنُّورِ الاسْفَهْبَدِ وَالمَظَاهِرِ لِنُورِ الأنْوارِ وَ نُورٍ قَاهِرِ
كُلٌّ لِمَعْنًى وَاحِدٍ يُشِيرُ وَكَانَ فِي تَعْبِيرِنَا التَّغْييرُ

غُرَرٌ فِي أنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَىٰ إنَّما صَدَرَ بالتَّرْتِيبِ

إِذِ العِنايَةُ اقْتَضَتْ وُجُوداً فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ جُوداً
قَاهِرٌ أَعلىٰ مُثُلُ ذِيْ شَارِقَة فَنَفْسُ كُلٍّ مُثُلٌ مُعَلَّقَه
فَالطَّبْعُ فَالصُّورَةُ فَالهَيُولىٰ واخْتَتَمَ القَولُ بِهَا نُزُولَا

غُرَرٌ فِي إثْبَاتِ أنَّ أوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ العَقْلُ

عَقْلاً ونَقْلاً كَانَ عَقْلٌ إِذْ بَدَا لَا يُوجِدُ الوَاحِدُ إلَّا وَاحِدا
فَذَلِكَ الوَاحِدُ نَفْسٌ أَوْ عَرَضْ أَوْ صُورَةٌ أَوِالهَيُولىٰ لَوْ فُرِضْ
نَفْساً وهَيْئَةً بِلَا جِسْمٍ فَعَلْ أَوْ أُخْرَيَيْنِ فَتَلَازُمٌ بَطَلْ
وَهٰذِهِ الأَقْسَامُ لَمَّا بَطَلَتْ فَوَحْدَةُ المَبْدَءِ عَقْلًا اقْتَضَتْ

غُرَرٌ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الكَثْرَةِ فِي العَالَمِ

فالْعَقْلُ الأوَّلُ لَدَى المَشّائِيْ وُجُوبُهُ، مَبْدَءُ ثانٍ جَائِيْ
وَ عَقْلُهُ لِذَاتِـهِ لِلْفَلَكِ دَانٍ لِدَانٍ سَامِكٌ لِسَامِكٍ
وَهٰكذَا حتّىٰ لِعَاشِرٍ وَصَلْ وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِي العَنَاصِرِ حَصَلْ
بِالفَقْرِ مُعْطٍ لَهَيُولىٰ العُنْصُرِ وَبِالوُجُوبِ لِنُفُوسٍ، صُوَرِ

فَلِلْهَيُولىٰ كَثْرَةُ اسْتِعْدَادِ بِحَرَكَاتِ السَّبْعَةِ الشِّدَادِ

غُرَرٌ فِي رَبْطِ الحَادِثِ بِالقَدِيمِ

وَسَبَبُ الحَادِثِ كَانَ حَادِثا لَوْلاهُ طُولَ الدَّهْرِ كَانَ لَابِثاً
لٰكِنَّهُ مَعَ لَاتَنَاهِي السِّلْسِلَة تَخَلُّفٌ فَالحُكَمَاءُ قَائِلَة
حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ تَجَدَّدَتْ نِسَبُهَا وَ ذَاتُهَا قَدْ ثَبَتَتْ
كَمَا بِثَابِتٍ ثَبَاتُهَا ارْتَبَطْ كَانَ لِحَادِثٍ حُدُوثُهَا وَسَطْ
وَقِيلَ أَيضَا غَيْرُ ذَا وَ قَدْ مَضىٰ مَا مِنَ الأَقْوَالِ لَدَيْنا المُرْتَضىٰ

غُرَرٌ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكَثُّرِ عَلىٰ طَرِيقَةِ الإِشْرَاقِيِّينَ

إِذْ ذَا لَدَى الشَّرْقِ بِلَا وَثَاقِ أَسَّسَ أُسّاً شَيْخُنَا الإِشْرَاقِيُّ
فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ التَّكَثُّرِ طُولَا وَعَرْضاً أَصْغِهِ تَسْتَبْصِرِ
مِنْ نِسَبِ القَوَاهِرِ الطُّولِيَّة قَدْ وُجِدَتْ قَوَاهِرُ عَرْضِيَّة
لَا يَأْخُذُ الأَفْلَاكُ تَرْتِيباً إِذَا قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ أُخِذَا
بَلْ نُورٌ أَقْرَبُ بِنُورِ النُّورِ مُفِيضُ نُورِ عَدَدٍ مَحْصُورِ
وَنُورُ الأَنْوارِ لَهَا مُشَاهِدُ شُرُوقُهُ العَقْلِي عَلَيْها وارِدٌ
كَذَا شُعَاعُ قَاهِرٍ لَقَدْ عَلَا يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلَا
بالوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالىٰ أَيْضَاً فَيَقْبَلُ الثَّانِيُ مِنْهُ فَيْضَاً

مَرتَبَةً مِنْهُ بِغَيْرِ وَاسِطَةِ وَمَرَّةً أَقْرَبَ نورٍ رَابِطَة
لِثَالِثٍ أَرْبَعُ : ثِنْتا الصَّاحِبِ وَنُورُ الأَنْوارِ و نُورٍ أَقْرَبِ
لِرَابِعِ القَوَاهِرِ ثَمَانِيْ أَرْبَعُ ثَالِثٍ وَثِنْتا الثَّانِيْ
وَمرَّتَا الأَقْرَبُ أولى رَابِطَة وَنُورُ أَلأَنوَارِ بِغَيرِ وَاسِطَة
وَ هٰكذا سَوَانِحُ الأَنْوَارِ تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارِ
عَلَيْهِ قِسْ بِوَسَطٍ وَغَيْرِهْ شُهُودَ كُلٍّ وَشُرُوقَ نُورِهْ
إِذْ لَا حِجَابَ فِي المُفَارِقَاتِ وَ إِنَّمَا اخْتَصَّ المُقَارِنَاتِ
وَكَانَ فِي كُلٍّ جَمِيعُ الصُّوَرِ كُلٌّ مِنَ الكُلِّ كَمُجْلَى الاخَرِ

غُرَرٌ فِي تَمَايُزِ الأَشِعَّةِ العَقْلِيَّةِ

مَا امْتَازَتْ إِلّا بِتَمايُزِ العِلَلْ أَشِعَّةٌ حِسِّيَّةٌ عَلٰى مَحَلّْ
لَا يَشْعُرُ ازْ دِيَاداً اذْ لَيْسَ بِحَيّْ لٰكِنْ لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيهِ فَيْءْ
أَمَّا أَشِعَّةٌ لِذِيْ حَيَاتِهْ لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهْ
وَلَا الَّذِيْ يَحْصُلُ فِيهِ سِتْرا فَهُوَ بِهَا إِذاً تَزِيدُ شِعْرا

غُرَرٌ فِيْ فَذْلَكَةِ مَا ذُكِرَ

فَكَانَ مِنْ كُلٍّ مِنِ اشْرَاقَاتِ عَقْلٌ كَمَا مِنَ المُشَاهَدَاتِ
فَرْداً وَبِالجِهَاتِ فَرداً مَثْنىٰ كَالقَهْرِ وَالحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنىٰ
إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدّْ لِكُلِّ عالٍ ذَا غِنىً قَهْراً يُعَدّْ

فَجَاءَتِ القَوَاهِرُ قِسْمَينِ مِنْ أنوارٍ أَعْلَيْنَ بِتَرتِيبٍ زُكِنْ
واللَّاتِ أَرْبَابَ الطِّلِسْماتِ بَدَتْ طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَئَتْ
مِنْها الَّتِي مِنَ المُشَاهَدَاتِ وَبَعْضُهَا الَّتِي مِنِ اشْراقاتِ
نُورُ الشُّهُودِ كُلَّ نُورٍ شَارِقَةِ يَسْمُو فَمِنْهُ المُثُلُ المُعَلَّقَة
وَعَالَمُ الحِسِّ إِلَى الثَّانِيْ نُمِي وإِنْ لِأَعْلَيْنَ انْتَمىٰ فَيَلْزَمِ
عِلِّيَةُ الجِسْمِ لِجِسْمٍ وانْتَفىٰ وَكَونُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أَشْرَفَا
وَفَلَكُ الشَّمْسِ مِنَ الَّذِي يَحُفّْ أَصْغَرُ، أَمَّا الشَّمْسُ فَهُوَ ذُوشَرَفْ
فَإِنَّهُ الطِّلِسْمُ لِلسِّهْرِيرِ سُلْطَانُ كُلِّ كَوكَبٍ مُنِيرِ
وَلَيْسَ فِي الثَّانِي مِنَ الجِهَاتِ ما يَفِيْ بِثَامِنٍ كَثِيرٍ أَنْجُمَا

غُرَرٌ فِيْ تَطَابُقِ عَالَمِ الحِسِّ وعَالَمِ العَقْلِ

فَكلُّ هٰذِى النِّسَبُ الوَضْعِيَّة أَظْلَالُ تِلْكَ النِّسَبِ النُّورِيَّة
وَصَنَمٌ لِزِيْنَةٍ جَا زِبْرَجَا كَانَ لِنُورِ رَبِّهِ أنْمُوذَجا
كَهٰذِهِ الأَلْوَانِ فِي الطَّاوُوسِ بَلْ كُلِّ مَا فِي العَالَمِ المَحْسُوسِ
وَالنُّورُ فِي الغَاسِقِ حُكْمُهُ انْسَحَبْ فَغَاسِقٌ عَلَيهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبْ
أَمَا رَأَيتَ أَنَّ شَمْساً وَقَمَرْ نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قد بَهَرْ
وَغَاسِقٌ حُبٌّ وَمَا ذُلٌّ مَعَهْ كَزُهْرَةٍ وَالأُمَّهَاتِ الأربَعَة

غُرَرٌ فِي أنَّ الأفَاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِي هٰذا العَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوعِ

وَكُلُّ فِعْلٍ ذِىْ نَمَا مِنْ جِسْمٍ لَدَيْهِمُ مِنْ صَاحِبِ الطِّلِسْمِ
دُهْنَ السِّرَاجِ رَبُّهُ يَجْذِبُ لَهْ شَكْلًا صِنَوبَرِيّاً أَعْطَى المَشْعَلَة
بِالرَّبِّ لِلنَّحْلِ المُسَدَّساتُ وَلِلْعَنَاكِبِ الْمُثَلَّثَــاتُ

غُرَرٌ فِـى تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثُلِ الأَفْلاَطُونِيَّةِ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ إِنِّيَّتِها

وَعِنْدَنَا المِثَالُ الأَفْلَاطُونِـىْ لِكُلِّ نَوعٍ فَرْدُهُ العَقْلَانِىْ
كُلٌّ كَمَالٍ فِـى الطِّلِسْمِ وَزَّعَهْ مِنْ جِهَةٍ بِنَحوٍ أعلىٰ جَمَعَهْ
وَالسِّرُّ سَوغُ أَخْذِ مَفْهُومَاتِ مِنَ الوُجُودِ الأَحَدِىِّ الذَّاتِ
كَالنَّفْسِ فِى الذَّاتِ قُوَاهَا حَاوِيَة بِوَحْدَةٍ فِىْ قُوَّةٍ وَهِىَ هِيَهْ
لِبَدَنٍ كَمَا بِهَــا وِقَايَة بِكُلِّ نَاسُوتٍ لَهُ عِنَايَة
فَذِىْ مِنَ المَخْرُوطِ مِثْلُ القَاعِدَةْ وَذَاكَ نُقْطَةٌ لِكُلِّ واجِدةْ
وَذٰلِكَ الأَصْلُ وَذِىْ فُرُوعٌ وَذٰلِكَ الكُلِّىُ أَىْ وَسِيعٌ
وَالمِثْلُ لَا مُجَرَّدُ المِثَالِ واخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ والكَمَالِ

غُرَرٌ فِـىْ ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ القَوْمِ لِلْمُثُلِ الأَفْلاَطُونِيَّة

وَبَعْضُهُمْ يُحَرِّفُونَ الكَلِمَة فَأَوَّلُوا بِالصُّوَرِ المُرْتَسِمَة
فِىْ ذَاتِ بَارِيْهَا وَذَا قِيَامُهَا بِذَاتِهَــا لِأَنَّهُ تَمَامُهَا
قِيلَ المِثَالُ صُوَرُ الهَيُولىٰ بِمَا تُضَافُ لِلْمَبادِى الأُولىٰ

حَيْثُ زَمَانِيّاتُهَا وَالأزْمِنَة مِثْلُ مَكَانِيَّاتِها وَالأمكِنَة
كَالآنِ والنُّقْطَةِ فِي الدَّهْرِ جُمِعْ فَالشَّيْءُ فِيهِ مَعَ هَيُولاهُ اجْتَمعْ
وَقِيلَ عَالَمُ المِثَالِ وَعَلَى مَهِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ قَدْ حُمِلا
فَفِي العُقُولِ ذَاتُهَا تُجَرَّدُ حتّى بالإِطْلَاقِ فَلَا تُقَيَّدُ
تُحْفَظُ مَعَ تَعَاقُبِ الأَفرَادِ وَجَوْهَرُ لِلْحَمْلِ الاتِّحادِيْ
المُمْكِنُ الأخَسُّ إِنْ تَحَقَّقَا فالمُمْكِنُ الأشْرَفُ فِيهِ سَبَقا
لِأنَّهُ لَوْلاهُ إِنْ لَمْ يَفِضِ فَجِهَةٌ تَفْضُلُ حَقّاً يَقْتَضِيْ
وَإِنْ أَخَسٌّ فَاضَ قَبْلَ الأشْرَفِ عُلِّلَ الأقْوَى عِنْدَ ذَا بِالأَضْعَفِ
وَإِنْ مَعَ الأَشْرَفِ فِي الصُّدُورِ فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرَ الكَثِيرِ
والنُّورُ الإِسْفَهْبَدُ إِذْ يُبَرْهَنُ عَلَيهِ فَالقَاهِرُ أَيضاً كَائِنُ

المقصد الثالث

فى

الالهيّات بالمعنى الأخصّ

وفيه فرائد

الفريدة الأولىٰ

فى

أحْكَام ِ ذَاتِ الواجِبِ بَهَرَ بُرهَانُه ٣

غُرَرٌ فِى إثْبَاتِهِ تَعَالىٰ

* وأمّا إثبات صفاته هنا ، فهواستطرادىّ ، ولمّا كان مطلب ما الشّارحة ، مقدّما

٦ على مطلب هل البسيطة ، قلنا :

* **مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ** ، قولهم : « بذاته ولذاته » كالظّرف والمجرور
إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا ، فالمراد بالأوّل نفى الحيثيّة التّقييديّة ، كما فى موجوديّة

٩ المهيّة الإمكانيّة ، وبالثّانى نفى الحيثيّة التّعليليّة ، كما فى موجوديّة الوجودات الخاصّة
الإمكانيّة ، أو المراد بأحدهما نفى الواسطة فى العروض ، كما فى وساطة الوجود الخاصّ فى
تحقّق المهيّة . وبالآخر نفى الواسطة فى الثّبوت ، كما فى وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود

١٢ الخاصّ الإمكانىّ . والواسطة فى العروض أن يكون منشأ لاتّصاف ذى الواسطة بشىء
ولكن بالعرض ، كوساطة حركة السّفينة لحركة جالسها . والواسطة فى الثّبوت أن يكون
منشأ للاتّصاف بشىء بالذّات وهى قسمان : أحدهما أن يكون نفسه متّصفا به كالنّار

١٥ الواسطة لحرارة الماء ، وثانيهما أن لايكون كالشّمس الواسطة لها ، أولاسوداد وجه
القصّار و ابيضاض الثّوب . * **مَوْجُودٌ** و مستحقّ لحمل مفهومه هو **الْحَقُّ الْعَلِيّ
صِفَاتِهِ** ، - من قبيل إضافة الصّفة إلى معموله ، كالحَسَنِ وَجْهِهِ لأنّ الرّوىّ فى المصراع

١٨ الأوّل على الكسر - .

* **إذَا** - شرطيّة - **الْوُجُودُ** ، المراد به حقيقة الوجود الّذى ثبت أصالته ، وإنّ به

حقيقة كلّ ذى حقيقة ، **كَانَ وَاجِباً فَهُو** المراد ، * **وَمَعَ الإِمْكَانِ** بمعنى الفقر والتعلّق بالغير ، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم ، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضرورىّ ، ولا بمعنى تساوى نسبتَى الوجود والعدم ، لأن نسبة الشّىء إلى نفسه ، ليست كنسبة نقيضه إليه ، لأن الأولى مكيّفة بالوجوب ، والثّانية بالامتناع ، **قَدِ اسْتَلْزَمَهُ** ، على سبيل الخُلف ، لأنّ تلك الحقيقة لاثانى لها حتى تتعلّق به وتفتقر اليه ، بل كلّما فرضته ثانيا لها فهو هى لاغيرها . والعدم والمهيّة حالها معلومة ، أوعلى سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة . فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير ، استلزم الغنى بالذّات ، دفعا للدّور والتّسلسل . والأوّل أوثق وأشرف وأخصر ، * **وَقِسْ عَلَيهِ** ، أى على الوجود **كُلَّمَا** من الصّفات **لَيْسَ امْتَنَعْ** أى ممكن بالإمكان العامّ و* **بِلاَ** لزوم **تَجَسُّمٍ عَلَى الْكَوْنِ** ، أى الوجود **وَقَعْ** .

حاصله انّه قس عليه الصّفات الكماليّة ، فقل إذا كان حقيقة العلم مثلا واجبة فهو ، وإلّا استلزمته ، كما قال المعلّم الثّانى : « يجب أن يكون فى الحياة حياة بالذّات ، وفى الإرادة إرادة بالذّات ، وفى الاختيار اختيار بالذّات ، حتّى تكون هذه فى شىء لا بالذّات » . وإنّما عبّرنا عن الصّفات الكماليّة بذلك ، للإشارة إلى معيار لمعرفة الكمال ، و هو كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ، ولا يستلزم عروضه للوجود تخصّص استعداد كالعلم لا كالبياض ، فكلّما هو كذلك يجب إثباته للواجب . ولمّا كان لقائل أن يقول : « فيلزم تكثّر الواجب بالذّات » دفعناه بأنه * **ثُمَّ ارْجِعَنْ وَوَحِّدَنْهَا** ، أى الصّفات **جَمْعاً** تاكيدا * **فِى الذَّاتِ** والمصداق **فَالتَّكْثِيرُ فِيمَا** ، أى فى مفاهيم **انْتَزَعَا** من وجودها لا فى وجودها ، وانتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سايغ لاينثلم به وحدتها .

ولما فرغنا من طريقة الإلهيّين بل المتألّهين فى إثبات الحقّ علت صفاته تعرّضنا لطريقة غيرهم فقلنا : * **ثُمَّ** الحكيم **الطَّبِيعِىُّ** النّاظر فى الجسم بما هو واقع فى التغيّر ، وهو موضوع علمه **طَرِيقَ الْحَرَكَةِ** ، ـ الإضافة بيانيّة ـ * **يَأْخُذُ لِلْحَقِّ** تعالى ، أى لإثباته **سَبِيلاً سَلَكَهُ** ، فربّما يسلك طريق الحركة نفسها ، بأنّ الحركة لابدّ لها من محرّك ، والمحرّك

لامحالة ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلا دفعا للدّور والتسلسل ، و ربّما يسلك طريق حركة الأفلاك بأنّها ليست طبيعيّة بل نفسانيّة ، فهى لغاية ليست شهويّة أو غضبيّة
٣ لبرائتها عنها ، ولا إيصال نفع إلى ما دونها ، إذلا وقع له عندها ولا بعضها لبعض ، وإلّا لم ينته عددالأجسام إلى حدّ فيجب أن يكون غايتها أمرا غيرجسمانىّ إمّا واجب أومنته إليه ، وربّما يسلك طريق حركة النّفس بأنّها فى أوّل الأمر بالقوّة ففى خروجها من القوّة إلى
٦ الفعل لابدّ لها من مُخرِج فاعلىّ ، وهو إمّا الواجب أومنته إليه ، وكذا لابدّ لها من مُخرِج غائىّ ، فانّ الحركة طلب ، والطّلب لابدّ له من مطلوب ، وكلّ مطلوب تناله النفس لاتقف عنده ولاتطمئنّ دونه حتّى تفد على باب الله ، وترد على جنابه ، فلابدّ أن ينتهى
٩ المطالب إلى مطلوب به تطمئنّ القلوب ، وهو المطلوب ، وأما * **مَنْ فِى** طريق **حُدُوثِ الْعَالَمِ** لإثبات صانعه ، **قَدِ انْتَهَجْ** من المتكلّمين ، * **فَإِنَّهُ عَنْ مَنْهَجِ الصِّدْقِ خَرَجْ** ، لإنّ مناط الحاجة إلى العلة ، هو الإمكان فقط ، لاالحدوث ، ولا الإمكان مع الحدوث ،
١٢ ولاالإمكان بشرط الحدوث .

غُرَرٌ فِى تَوحِيدِهِ

* **صِرْفَ الْوُجُودِ** – مفعول مقدّم – ، والمراد به الوجود بشرط لا ، وهو الواجب
١٥ تعالىٰ **كَثْرَةً لَمْ تَعرِضَا** – موكّد بالنّون الخفيفة – . * **لأنَّهُ** ، أى صرف الوجود ، **إمّا التَّوَحُّدَ** – مفعول – **اقْتَضَىٰ** * **فَهُوَ** المطلوب ، **وإلاّ** ، أى و إن لم يقتض الوحدة ؛ فلايخلوا إمّا أن يقتضى الكثرة أولا يقتضى الوحدة ولاالكثرة ، فعلى الأوّل **وَاحِدٌ مَا** – نافية –
١٨ **حَصَّلاَ** ، إذ ذلك الواحد أيضا على طباعِ ذلك الكثير بذاته ، والمفروض أنّ هذا السّنخ يقتضى الكثرة ، فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير ، لأنّ الكثير مبدءه الواحد . فإذا كثرناه بذاته أبطلناه . وعلى الثّانى كان كلّ من الوحدة والكثرة عرضيّا له ، فيلزم
٢١ ما أشرنا إليه بقولنا :

* **أوْ كَانَ** صرف الوجود الّذى هو الواجب تعالىٰ ، **فِى وَحْدَتِهِ مُعَلَّلاَ** بالغير .

بُرْهَانٌ آخَر

* **تَرَكُّبٌ أيْضاً عَرَاهُ**، أی عرض صرف الوجود **إنْ يُعَد**، أی إن كان صرف الوجود الّذی هوالواجب متعدّداً. * **مِمَّا**، أی تركّب ممّا، **بِهِ امْتَازَ وَمَا بِهِ اتَّحَدْ**، لأنّ وجوب الوجود مشترك بينهما، وما به الاشتراك الذّاتی يستدعی ما به الامتياز الذاتیّ، وهذا هوالتّركيب .

غُرَرٌ فی ذِكْرِ شُبْهة ابن كَمُونَة وَدَفْعِها .

* **هُوِيَّتَانِ بِتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ** * **خَالَفَتَا** لا ببعضها حتّی يلزم التّركيب، ولا بأمر زايد حتّی يكون الواجب فی هويّته معلّلا، ويكون وجوب الوجود مهيّة نوعيّة **لابْنِ الْكَمُّونَةِ اسْتَنَدْ**، أی هذا الكلام إليه استند، وعبارته هكذا :

«لم لايجوز أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكُنه مختلفتان بتمام المهيّة، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيّا» .

وما يقال فی دفعها، أنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضيّا معلّلا، فلم يكن شیء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود، بل شیء ذلك الشّیء واجب الوجود، وقد أبطلوه، فهو مدفوع بأنّه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضيّا بمعنی المحمول بالضّميمة، و من عوارض الوجود وليس كذلك: بل العرضیّ بمعنی الخارج المحمول ومن عوارض المهيّة كالشّيئيّة فإنّها عرضيّة للإشياء الخاصّة، مع أنّها تنتزع من نفس ذواتها، فهی مستحقّة لحملها فی ذواتها، ولهذا جمع فی كلامه بين العرضيّة وبين الذّاتيّة، حيثُ قال: «كلّ منهما واجب الوجود بذاته» فالمراد بالعرضيّة ما عرفت، وبالذّاتيّة الذّاتی فی باب البُرهان، لا الذّاتی فی باب إيساغوجی فدع هذا .

* **وَادْفَعْ** الشّبهة **بِأنْ طَبِيعَةً** ومفهوما واحداً **مَا** – نافية – **انْتَزَعَتْ** * **مِمَّا**،

أى من أشياء **تَخَالَفَتْ** **بِمَا هِيَ تَخَالَفَتْ** ، كالحيوان المنتزع من الأنواع المتخالفة من جهة اتّفاقها فى حقيقته ، لامن جهة اختلافها بالفصول ، والإنسان المنتزع من زيد و عمرو وغيرهما من جهة اتّحادهم فى تمام المهيّة المشتركة ، لامن جهة اختلافهم بالعوارض الشّخصيّة وقس عليهما البواقى ، حتّى أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها ، وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرّجل ، إنّما ينتزع من جهة اشتراكها فى العروض والحلول فى الموضوع ، وإذا وجد فى الواجبين ، المفروضين قدر مشترك ، تحقّق فى كلّ واحد منهما ما به الامتياز ، ليتحقّق الإثنينيّة ، فجاء التّركيب .

* **بل إنْ سَئَلْتَ الْحَقّ** عنّا فنقول فى شىء من الموارد **غير** مصداق **واحد**
* **لَيْسَ مَعْنُوناً لِمَعْنًى فَارِد** ، * **إذِ الْخُصُوصِيَّةُ** الّتى فى واحد من المعنونات والمصاديق لوتكثّرت ، **إمَّا تُعْتَبَر** * **فِي أخْذِهِ** أى أخذ المعنى الفارد وانتزاعه منه و صدقه عليه ، **فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ** ، أى من ذلك المعنى الفارد الأفراد **الأخر** ، لكونها فاقدة لهذه الخصوصيّة ، * **أوالْخُصُوصِيَّة** المخصوصة **لَيْسَتْ تُشْتَرَطْ** فى أخذ ذلك المعنى وصدقه . * **فَالْوَاحِدُ الْمُشْتَرِكُ** : يعنى القدر المشترك بين المصاديق ، هو **الْمَحْكِيُّ** عنه والمأخوذ منه **فَقَطْ** ، إذ الخصوصيّات ملغاة ، وقد مرّ فى أوائل الأمور العامّة مايتعلّق بالمقام .

بُرْهَانٌ آخَرُ عَلَى التَّوحِيدِ .

وهو انّ الكثرة إن كانت نوعيّة فبالمهيّات ، وإن كانت عدديّة ، فإن كانت فى الجواهر فبالمادّة ولو احقها ، و إن كانت فى الأعراض فبالموضوعات * **وَحَيْثُ لاَ مَوْضُوعَ أوْ مَهِيَّة** * **وَلاَ هَيُولَى** لتعالى الواجب عن الكلّ ، **كَيْفَ** يتحقّق **الإثْنَيْنِيَّة** .

غُرَرٌ فِي تَوحِيدِ إلٰهِ العَالَمِ .

البراهین السّابقة أقیمت علی أنّه لاشریک لواجب الوجود فی الوجوب الذّاتی ، بل فی‌الوجود الحقیقیّ ، أی الموجود فی نفسه لنفسه بنفسه لیس إلّا هو ، والآن نرید أن ۳ نبرهن علی أنّه لاشریک له فی‌الإلـهیّة والفاعلیّة ، أی الفاعل بالمعنی المصطلح للإلهیین لیس إلاّ هو، فمهّدنا اوّلا وحدة العالم ، ثمّ أثبتنا وحدة الإلـه ، فقلنا :

* **فِی الْحِسِّ** ـ متعلّق بقولنا ـ **عَالَمَیْنِ** ـ وهومفعول ـ **یُبْطِلُ** ، وإنّماقلنا فی ۶ الحسّ ، لأنّ العوالم العقلیّة کثیرة لـزوم **الْخَلاَ** ، لأنّا لـوفرضنا عالما آخرجسمانیّا فی عرض هذا العالم ، لکان شکله الطّبیعیّ هوالکُرةُ ، والکُرتان إذا لم تکن إحدیٰـهما محیطة بالأخریٰ لزم‌الخلاء فیمابینهما ، لأنّ تماسّ الکرتین بالنّقطة سواء * **تَخَالُفَا بِالنَّوْعِ** ۹ **أوْتَمَاثُلاَ** ، هذا هوالبرهان المشترک ، وأمّا المختصّ بکلّ واحد من المخالفة النوعیّة ، والمماثلة العددیّة ، ففی الأسفار والمبدء والمعاد نقلا عن‌المعلّم الأوّل والشّیخ‌الرّئیس من‌شاء فلیرجع الیهما .

۱۲ ثمّ لما نفینا عالما آخرسوی‌هذا العالم أردنا أنْ نقول : هذا العالم واحد لابالاجتماع والاتّصال فقط ، بل إنسان کبیر واحد بالعدد ، باعتبار النّفس والعقل الکلیّین اللّذین من عالم الوحدة ، وباعتبار انّ الوجود فی الکلّ عین الهویّة والوحدة الحقّة الظّلیّة ، ولا ۱۵ سیّما بالنّظر إلی وجهه إلی الله الواحد وتدلّیه بالحقّ المتعال الّذی هو علیٰ کلّ حاضر و غایب شهید وشاهد .

فقلنا : * **إنّ السَّمَاءَ کُلَّهُ** کواکبه وأفلاکه الکلیّة والجزئیّة **أحْیَاءٌ** عُقلاء مسبّحون ۱۸ بحمد ربّهم لایسأمون ، ومتواجدون فی عشق جماله لایفترون ، لمکان نفوسها المتعلّقة بها و عقولها المشبَـه بها ، وفی بعض الآثار النّبویـة : « أطّت السّماءُ ، وحقّ لها أن تأطّ ، ما فیها موضع قدم إلّا وفیه ملک راکع أو ساجد » * **وَالشَّمْسُ قَلْبٌ** له ، وکما انّ القلب ۲۱ الصّنوبری فی الإنسان الصّغیر أشرف الأعضا وله الرّیاسة ، کذلک الشّمس فی الإنسان الکبیر ، سیّد الکواکب والأفلاک ، ولـه الرّیاسة علی کلّ الأجسام **غَیْرُهَا الأعْضَاءُ** الأخر للإنسان الکبیر من الرّئیسة والمرئوسة ، وقد جعل الرّئیسة فی الإنسان الصّغیر

باعتبار سبعة وبإزائها فى السّماء السّبعة السّيّارة .

* وقد ذكر العرفاء، الشّامخون فى التّطبيق كلمات جمّة لايسعها هذا المختصر،

٣ * وَالجسم الْعُنصُرِىْ ثَقِيْلاً كان أَوْ خَفِيفَا * بِجَنْبِ الْأَفْلَاكِ الحيّة بالدّوام الى ما شاء الله ، بَدَا طَفِيفَاً ، أى قليلا ، فلا يقدح عدم حياة بعض العنصريّات فيما نحن بصدده من أن العالم كلّه حيوان . * بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ ، أى الحكماء الأقدمون

٦ أُولُوا الْفَطَانَة * عَنَاصِراً فى الإنسان الكبير كَحَجَرِ الْمَثَانَة فى الإنسان الصّغير ، إشارة إلى ماقال الشّيخ الرّئيس فى كتاب المبدأ والمعاد : « اعلم انّ اسم السّماء و اسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ، كأنّهم لم يكونوا يعتنون بالجواهر

٩ الفاسد الّذى يشتمل عليه كُرة القمر، فانّه أصغر بالنسبة الى العالم السّماوى من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان بالنسبة إلى بدنه ، ثمّ إذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة فى جملته ، ولم يمنع عدم حياتها أن يكون الجسم الّذى يحويه حيّا ، والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدء

١٢ الأوّل كشىء واحد حىّ له نفس عقليّة وله عقل مفارق يفيض عليه ، و ربّما قالوا كلّ للسّماء الأولى ، فانّ كثيرا من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيها جرم الكلّ و حركتها حركة الكلّ ، وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكلّ ، و

١٥ يعنون به جملة العقول المفارقة ، لأنّها شىء واحد ، ونفس الكلّ ، ويعنون بها جملة الأنفس المحرّكة للسّماويات ، كأنّها شىء واحد ، وتارة يقولون عقل الكلّ ، و يعنون به العقل المحرّك بالتّشويق للكرة الأقصى الّذى هو أولى بالتّشويق بعد الخير المحض ، و

١٨ نفس الكلّ ، ويعنون بها النّفس المختصّة بتحريك ذلك الجرم » انتهى كلامه .

وكون العناصر والعنصريّات بمنزلة حجر المثانة ، باعتبار حقارتها وتفاسدها بالنّسبة إلى السّبع الشّداد لاينافى كون الإنسان المتولّد منها خليفة الله فى الأرض و مظهر

٢١ أسمائه ومجلى صفاته و مخلوقا لله والأشياء لأجله ، لأنّ ذلك باعتبار عقله المستفاد ، و اتّحاده بالعقل الفعّال ، ولاسيّما أكمل افراده الفانين فى الحقّ المتعال .

واذا عرفت ذلك ، * فَبِيَا لِنِظَامِ الْجُمَلِىِّ الْعَالَم ، أى العالم جملة ملحوظة

متدلّية بعرش الله ، * شَخَصٌ مِنَ الْحَيَوانِ لا حيوان فقط ، بَلْ آدَمُ و إنسان كبير * لٰكِنْ لارَأسَ لَهُ كالإنسان البشرىّ وَلاَ ذَنَبْ كالحيوان العنصرىّ * كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهٍّ وَغَضَبْ ، لبرائة السّموات منها ، وليس من شرط الحيوانيّة والإنسانيّة ٣
المطلقتين هذه ، بل الحياة ودرك الكليّات ، وهما حاصلان له باعتبار اشتماله على النّفوس والعقول ، وحينئذ * فَمَعَ تَعَدُّدٍ أى تعدّد إله العالم تَوَارُدُ الْعِلَلْ المستقلّة * عَلَى المعلول المُشَخَّصِ من الإنسان الكبير الشّخصىّ ، الَّذِى قَدِ انْفَعَلْ وتأثّر ، وهذا ٦
محال فتعدّد الإله محال .

غُرَرٌ فِى دَفعِ شُبْهَةِ الثَنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدَ حِكْمِيَّةٍ

* ثُمَّ الْوُجُودَ - مفعول أوّل لقولنا - : اعْلَمْ بِلا الْتِباسِ * خَيْراً - مفعول ثان - ٩
هُوَ أى خير النَّفْسِيُّ والقِيَاسِىّ ، أى الاضافىّ ، فكلّ وجود ولو كان إمكانيّاً خير بذاته وخير بمقايسته إلى غيره ، وهذه المقايسة قسمان : أحدهما مقايسته إلى علّته ، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ، وثانيهما مقايسته إلى ما فى عرضه مما ينتفع به ، وفى هذه ١٢
المقايسة الثّانية يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة فى أوقات قليلة ، و نتكلّم فى كيفيّة وقوعه بتقسيم الشّىء إلى الأقسام المنقول فى الكتب الحكميّة عن ارسطو فى دفع هذه الشّبهة ، و بأنّ الشرّ عدم ، فقلنا : * وَالْخَيْرُ كَالشَّرِّ احْتِمالاً ، أى بحسب الاحتمال ١٥
العقلىّ حَوِيا * الْمَحْضَ والْكَثِيرَ وَالْمُساوِيَا ، فالشّىء إمّا خير محض ، و إمّا خيره كثير غالب على شرّه ، وإمّا مساوله ، وكذا فى جانب الشّرّ ، فالأقسام خمسة إذ المساوى من كلّ منهما قسم واحد ، كما انّ الغالب من كلّ منهما يستلزم مغلوب الآخر ، فلم يعدّ ١٨
قسما آخر .

ثمّ القسمة إمّا بحسب الخير والشرّ الذاتيّين ، و إمّا بحسب الاضافيّين ، كما فى القبسات حيث اعتبرها بحسب الإضافة وجعل المقسم هو الموجود ، بأنّ الموجود إمّا خير ٢١

محض لكلّ شيء لايستضرّ بوجوده شيء، وإمّا شرّ محض يستضرّ بوجوده كلّ شيء، وإمّا نفعه غالب، وإمّا ضرّه غالب، وإمّا هما متساويان كلّ ذلك بالنسبة إلى الغير. * **فَالْمَحْضُ**، ٣ أى الخير المحض **كَالْعُقُولِ** فإنّها موجودات بالفعل، ليس لها حالة منتظرة وكمالات تامّة جامعة لاتنفد ولا تبيد، فهى خير محض بكلا المعنيين، **وَالَّذِى كَثُرَ** * **خَيْرَاتُهُ مِثْلُ الْمَعَالِيلِ الْأُخَرِ** من الكاينات الّتى فيها نقايص قليلة، وإضرارات نادرة، وإنّما ٦ وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض، * **إِذِ الْكَثِيرُ الْخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أَقَلّ** فيه بحسب أوقات قليلة * **فِي تَرْكِهِ**، أى ترك إيجاده **شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلْ**، كما قالوا إنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، فيكون من المقسم المقابل الغير الموجود، وأمّا ٩ الأقسام الثلاثة الأخر فلا يمكن وجودها كما قلنا: * **تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَتَرجيح مَا تَمَاثَلا**، أى المساوى على المساوى بلا مرجّح * **شَرّاً كَثِيراً مَعَ** شرّ **مُسَاوٍ أَبْطَلا**، أى لزوم ذينك بالتوزيع على تقدير وجود ذين أبطل وجودهما فإذا لم يكونا موجودين ١٢ لم يكن الشرّ المحض موجودا بطريق أولى، ولم يحتج إلى دليل.

* **وَالشَّرُّ أَعْدَامٌ** - والجمعيّة باعتبار أفراد الشرّ - وقد حكموا ببداهة هذه المسألة، ونبّهوا عليها بأمثلة مسطورة فى الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازى - قدّس سرّه - ١٥ فى شرح حكمة الاشراق دليلا عليها نقلناه فى مواضع أخر غير هذا المختصر. ثمّ هذا الكلام إشارة إلى مشرب افلاطون فى الدّفع كما كان الأوّل مشرب ارسطو، و إذا عرفت ذلك **فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ** * **يُقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ** - عطفه بثمّ لدناءة ١٨ رتبته ولو عند الثنويّة - وضلالهم، أمّا على مشرب افلاطون فلانّ تلك الشرور القليلة إذا كانت أعداما لا تحتاج إلى العلّة الموجودة كما قالوا بها، فإنّ العدم يرجع إلى العدم كما انّ الوجود يرجع إلى الوجود، وأمّا على مشرب ارسطو، فلانّها وإن كانت موجودة ولكن ٢١ لمّا كانت كثيرة الخير طفيفة الشرّ، لايليق بالحكم إهمالها كما علمت، فهى مستندة إلى مبدء الخيرات، فأيّة حاجة إلى مبدء على حدة.

ولمّا توجّه على قولنا : « الشّرّ اعدام » انّ العدم لاتأثير له ، وهذه الشّرور ، مؤثّرات دفعناه بقولنا : * **وَإنْ عَلَيكَ اعتَاصَ تأثِيرُ العَدَمْ** * **مِنْ سَلْبَ قَرْنِ مِنكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ** منك ، مثل ، سلب البصر ، وسلب مالكيّة الدّينار والدّرهم ونحوهما ، يعنى إنّ الشّرورأعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ، لاسلوب إيجابات كسلب القرن من الإنسان ، بل كسلب البصر منه ، ففرق بين عدم الشّىء مطلقا ، و بين عدمه عن موضوع قابل .

غُرَرٌ فِى بَسَاطَتِهِ تَعَالىٰ

* **كَمَا هُوَ الوَاحِدُ** ، أى لاشريك لـه مطلقا ، ولا فرد لطبيعة الوجوب سواه كذلك **إنَّهُ الأحَدْ** ، وبيانه انّه * **لَيْسَ لَهُ الأجْزَاءُ** مطلقا ، تفصيله ، **لا أجْزَاءَ حَدّ** ، أى الجنس والفصل * **وَلا مَادَّةٌ وَصُورَةٌ عَينيَّة** ، كما فى المركّبات الخارجيّة * **ذِهْنيَّةٌ كَذَا** ، أى ولامادّة وصورة ذهنيّة كما فى الأعراض ، **وَلا أجزاء كَميّة** أى ، مقداريّة .

ووجه الضّبط فى تقسيم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال : الأجزاء إمّا موجودة بوجود واحد فى العين ، وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ، وعلى الأوّل إمّا أن تعتبر فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ، والأولىٰ التّعبيرعنها بالأجزاء الحدّيّة ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ، وأمّا التّسمية بالأجزاء الحمليّة ، فعنوان الجزئيّة ينافى الحمل ، و إمّا أن تعتبر فى الذّهن بشرط لا ، فهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ، أعنى المادّة والصّورة الذّهنيّتين ، وعلى الثّانى إمّا أن تكون متباينة فى الوضع ، فهى الأجزاء المقداريّة ، أولا فهى الأجزاء الخارجيّة أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين .

ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا : * **لَوْ وَجَبَتْ** الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالىٰ فذلك **خُلْفٌ بِلا التِبَاسِ** ، من حيث إنّا فرضنا واحداً ذا أجزاء ، وإذا

كانت الأجزاء واجبات ، لزم تعدّد الواجب ، وكون كلّ واحد بسيطا ، * **إذْ بَيْنَهَا الإمْكَانُ بِالْقِيَاسِ** والصّحابةِ الاتفاقيّة ، فهذا بيان للملازمة بما تقرّرانّه إذا فرض
٣ واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وإلّا لزم معلوليّتهما أومعلوليّة أحدهما ، وحينئذ لم يكن تركيب حقيقيّ مؤدّ إلى الوحدة لعدم الافتقار فيما بين الأجزاء ، وهذا ما ادّعيناه من اللّازم ، * **وَاحْتَاجَ** الواجب **فِي الْوُجُودِ** ، هذا إذا كانت الأجزاء وجوديّة فعليّة ، **أوْ** احتاج
٦ **تَقَوُّمَا** ، أي في التقوّم ، هذا إذا كانت حدّيّة تحليليّة ، و ذلك محذور آخر ، يلزم على تقدير وجوبها ، * **كَمَا إذَا أمْكَنَتْ** الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى **أيضاً لَزِمَا** ، أي ، لزم ذلك الاحتياج ، لانّ الإحتياج من لوازم التّركيب ، فكلّ
٩ مركّب محتاج إلى أجزائه ، ويمكن أن يكون الألف للتثنية ، أي لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ، لكن لزوم الخُلف على وجه آخر ، و هو صيرورة الغنيّ المحض مشُوبا بالحاجة ، والحقّ الصّرف ملتثما من الباطلات الصّرفة ، والواجب
١٢ البحت مختلطا بالممكنات العدميّة .

الفريدة الثّانية

فِى أحْكَام صِفَاتِهِ عَلَتْ آياتُهُ

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِهَا ٣

إعلم إنّ كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب، كما قال مولانا الرّضا ـ صلوات الله عليه ـ: «قد علم أولوالألباب انّ ماهنالك لايعلم إلّا بما هيهنا» فإذا نظرنا إلى ماهنا وجدنا ٦ زيداً مثلا انّ له صفات سلبيّة ، ، ككونه ليس بحجر ، وصفات ثبوتيّة ، وهى إمّا حقيقيّة محضة كحيٰاته وبياضه ، أو حقيقيّة ذات إضافة ، كعلمه بما سواه وقدرته ، و إمّا اضافيّة محضة ، كابوّته لعمرو واخوّته لبكر . ٩

فاعلم انّ للحقّ تعالىٰ هذه الأصناف الأربعة من الصّفات ، كما قلنا : * **بِالسَّلْبِ وَالثُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبْ** ، ويقال لنعوته السّلبيّة صفات الجلال ، ولنعوته الثّبوتيّة صفات الجمال ، * **ثانٍ** وهوالثّبوتى إمّا **حَقِيقِيّاً بَدَا أوْ مِنْ نَسَبْ** ، أى اضافيّا ، ثمّ ١٢ * **قَسِّمْ حَقِيقِيّاً إلىٰ مَحْضٍ** ، أى قسّم الثّبوتى إلى الحقيقىّ المحض الذى لا يكون الإضافة إلى الغير نفسه ، ولا لازمة له ، وَ إلى حقيقى **ذِى** * **إضَافَةٍ** لازمة ، الأوّل **كَالْحَىِّ** ، وهو الحياة إذ لا يعتبر الذّات فى المشتقّ ولا سيّما ما يطلق عليه تعالىٰ ، و ١٥ كالوجوب الذّاتى وعلم ذاته بذاته ، وابتهاج ذاته بذاته ونحوها . وَ الثّانى مثل **الْعِلْمْ** بالغير والقدرة عليه والإرادة له وامثالها ، **خُذِىْ** ـ والياء للإطلاق ـ .

* **ثمّ** النّعوت **الاضافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّة** * **كَعَالِمِيَّةٍ** فانّ العالميّة نفس النسبة الّتى ١٨ للعلم إلى المعلوم ، وكالقادريّة الّتى هى نفس النسبة الّتى بين القدرة والمقدور ، **وَقُدُّوسِيَّة**

وهى سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنه ، بل المهيّة أيضاً، فالصّفة السّابية أعمّ مما يتنطّق فيها بحرف السّلب، وممّا كان له لفظ بسيط كما فى ليس بكاتب فى زيد، فانه يعبّر
٣ عنه بالامّيّة .

غُرَرٌ فى أَنَّ أَيّاً مِنَ النُّعُوتِ عَينٌ ، وَأَيّاً مِنْهـا زائِدٌ

٦ * **إنّ الْحَقِيقِىَّ مِنَ الْمُضَافِ** إشارة إلى أنّ الصّفة الإضافيّة ، كالقادريّة مضاف حقيقىّ ، والحقيقيّة ذات الإضافة كالقدرة مضاف مشهورىّ * **زيْدَ عَلَى الذّاتِ بِلا خِلافِ** ، إذ لوكان عينا، لزم كون الذّات نسبة اعتباريّة، تعالى عن ذلك علواً
٩ كبيراً . * **لٰكِنْ مَبادِيْهَا** ، أى مبادى النّعوت الإضافية **لِقَيّومِيَّة** ، أى القيّوميّة * **تَرْجِعُ وذِى** أى القيّوميّة ليست نسبة عقليّة، بل هى **نِسْبَةٌ إشْرَاقِيَّة** ، أى انّها إشراق الحقّ تعالى، ومرتبة ظهوره وتسميته إضافة إشراقيّة ، مع انّه اصل كلّ وجود،
١٢ وعماد كلّ ظهور، ونور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعا بين مرتبة الخفاء المطلق المعبّر عنه بالكنز المخفىّ فى الحديث القدسىّ ، وبين الوجودات المقيّدة من المجرّدات والمادّيات منبسطا عليها ، كإضافة بين شيئين .

١٥ * **وَوَصْفُهُ السَّلْبِىُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا** ، فاذا قلت : هوتعالى ليس بجوهر مثلا فالجوهر فيه إستقلال ووجود، وهما ليسا مسلوبين عنه تعالى ، بل حقّ الإستقلال والوجود عنده، وفيه أيضا مهيّة كما يقال : الجوهر مهيّة ، إذا وجدت كانت لا فى الموضوع، ولوجوده
١٨ حدّ ، فإذا سلبب الجوهر عنه، سلبت تلك المهيّة ، وذلك الحدّ وغيرهما من النّقايص * **فِى سَلْبِ الإحْتِيَاجِ كُلاً** من الصّفات السّلبيّة **أدْرِجَا** يعنى سلوبه تعالى ترجع إلى سلب واحد ، هو سلب الاحتياج ، كما انّ اضافاته ، ترجع إلى اضافة واحدة اشراقيّة،
٢١ هى القيّوميّة ، وصفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ، والوجوب الى الوجود الشّديد الغير المتناهى عدّة ومدّة وشدّة وهو عين الذّات إذ المهيّة فيه هى الإنيّة .

* **إنّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ** * **بِشُعْبَتَيْهَا** ، أى الحقيقيّة المحضة وذات

الإضافة **هِيَ عَيْنُ ذاتِهِ**، * **إذْ ذاتُهُ مُطَابَقٌ** - بفتح البـاء - ، أى مصداق **لِلْحَمْلِ**، بيانه انّ ذاته تعالى لابدّ أن يكون بذاته كاملا مستحقّا لحمل الصّفات الكماليّة وتجمّله وبهاؤه فى مرتبة ذاته بذاته، إذ لوكان مرتبة الذّات خالية عن الكمالات و ومعلوم انّها خالية عن مقابلاتها أيضا، والّا لكانت عين السّلوب لهذه الكمالات، كان الخلوّ إمكانا، والإمكان إنْ كان موضوعه المهيّة التّعمّليّة، كان ذاتيّا، لكن لا مهيّة للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف الّذى هو حاقّ الواقع ، و متن الأعيان، فالإمكان الّذى موضوعه الأمر الواقعى استعدادىّ، وحامله مادّة لا بدّلها من صورة والمركّب منهما جسم تعالى عن ذلك، فوجب أن يكون هو تعالى عالما بذاته، لا بالعلم الزّائد، قادراً بذاته لا بالقدرة الزّائدة تعالى، وهكذا فى ساير الكمالات .

* **وَجِهَةُ الْقَبُولِ**، أى قبول ذاته للصّفات لوكانت عرضيّة معلّلة **غَيْرُ الْفِعْلِ**، أى غير جهة فاعليّته لتلك الصّفات. هذا برهان آخر تقريره: انّه لوكانت الصّفات زايدة على ذاته، كانت معلّلة بذاته إذ لاواجب آخر لدلايل التوحيد، ولاينفعل عن مجعولاته أيضا، فيلزم أن يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لكونه بسيطا غاية البساطة وهومحال .

غَرَرٌ فِى أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الأخرىٰ

كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها، * **وَاتَّحَدَتْ فِى الذّاتِ** والوجود **لا مَفْهُوما**، حتّى تكون ألفاظها مترادفة و هو باطل، * **كَكَوْنِكَ الْمَقْدُورَ** لله تعالى **وَالْمَعْلُومَا** لله . هذا تنظير للمقام و تنوير يرتفع به ظلام أوهام اختلط عليهم المفهوم والمصداق، فيرون اختلاف مفاهيمها ويتوهّمون اختلاف وجودها و مصداقها بحسبها، وكانّهم لم يقرع أسماعهم جوازانتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد، فهم مع القائلين باتّحادها فى المفهوم أيضا فى شقاق .

وتقرير التّنظير أنّه يصدق عليك أنّك مقدورلله ، و معلوم و مراد و معلول له

إلى غير ذلك من المضايفات لإضافاته تعالى وأنت شخص واحد ومصداق فارد ، ولا يمكنك أن تقول : أنا مقدور له من جهة ، ومعلوم له من جهة أخرى ، مثلا ، إذ يلزم
٣ أنْ يكون حيثيّة مقدوريّتك غير معلوم له ، مع أنّه : «لا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» ، أوحيثيّة معلوميّتك غير مقدورة له ، على أنّ الكثرات و المركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسايط ، وكلّ واحد بسيط منها شيء وموجود وواحد و
٦ معلوم ومقدورلله ، الى غير ذلك من جهة واحدة . فظهر أنّ اتّحاد مفاهيم كثيرة فى الوجود والمصداق واقع .

ثمّ أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقا ، لجميع صفات الكمال بقولنا :
٩ *فَصِرْفُ كَوْنٍ هوظَاهِرٌ بذاته وظُهُورٌ ، فبملاحظة أن لاذات هناطرء عليه الظّهور ، فهونفس الظّهور ، وإذ هو ظهور قائم بذاته فهوظاهر ، كما إنّ البياض لوكان قائماً بذاته كان أبيض* وَمُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ الّذى هوالمهيّات ، فَهُوَ نُورٌ ، لان النّورهوالظّاهربذاته
١٢ المُظهر لغيره *وَإذْ - توقيتىّ - ، أى لما كان الوجود نوراً ، وإفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ *لُزُومُها - فاعل ظاهر- لِلنُّورِ كما ترى فى النّور العرضىّ انّه فيّاض للشّعاعِ ، إلّا انّ شعاع النّورالمعنوىّ الأنوار القاهرة والا سفهبديّة وهى حيّة عالمة ناطقة إلى أن يبلغ
١٥ فى النّزول إلى الأنوار العرضيّة ، بخلاف العرضىّ وشعاعه ، فَهُوَ قَادِرٌ ، إذا القدرة هى الإفاضة بالشّعور والمشيّة *وَالْحَىُّ درّاكاً وَفعّالاً بَدَا* فَالنُّورُ الّذى هوالوجود الصّرف ، حَىٌّ حَيْثُ - تعليلى - فِيْهِ ، أى فى النّور وُجِدَا : أى الدّراك والفعّال -
١٨ فالالف للتّثنية - أوهذا التّعريف - فالألف للإطلاق -*وَإذ ظُهُورُ مَرْجَعِ الْعِلْمِ ، لانّ العلم انكشاف الأشياء و ظهورها بين يدى العالم ، و على تعريف شيخ الإشراق : «العلم كون الشّىء نورا لنفسه و نورا لغيره» ، فَهُوَ أى النّورالحقيقىّ والهويّة الصّرفة
٢١ * عالِمٌ ، وَقِسْ على صحّة كونه مصداقا لهذه الأوصاف صحّة مصداقيّة سَايِرَالأوصَافِ لَهُ ، فالإرادة هى الرّضا بالمراد ، والوجود الصّرف عين الرّضا والعشق بذاته وبآثاره ، و التّكلّم هو الإعراب عمّا فى الضّمير ، والوجود الّذى هوالمعروفيّة والمحبّة الأفعاليّة

إعراب عن المكنون الغيبيّ ، والمكنون الغيبيّ أيضا إعراب و إظهار بذاته لذاته ، وهو التكلّم الذاتي فاجعله مقياسا لما لم نذكره ، ولذلك ترى العرفاء يطلقون الإسم على نفس الوجود ملحوظا بتعيّن من التعيّنات الكماليّة ، والمسمّى على الوجود الصّرف ملحوظا بلا تعيّن . ۳

غُرَرٌ فِی ذِکْرِ أَقْوالِ المُتَکَلِّمِینَ فِی هذا البَابِ ۶

* وَالأشْعَرِیُّ بِازْدِیادِ فی صفاته الحقیقیّة قَائِلَة ـ التأنیث باعتبار الطّایفة ، کقول الشّاعر : « وإنْ مالكُ كانتْ كرام المعادن » ـ وإلزامهم بالقدماء الثّمانية مشهور ، * وَقَالَ بِالنِّیَابَةِ المُعْتَزِلَة ، أی ذاته نائبة مناب الصّفات ، بمعنى أنّ خاصيّة ۹ العلم مثلا إتقان الفعل ، وهی تترتّب على نفس ذاته بلاصفة علم حقيقة ، وقد اشتهرانّه : « خُذِ الغَایَاتِ ودَعِ المَبَادِی » و بالحقيقة هم نافون للصّفات . و منشأ غلطهم أنّ الصّفة هی المعنى القائم بالغير ، فكيف يكون ذاتا مستقلّة ، ولم يتفطّنوا أنّ حقيقة كلّ ۱۲ صفة هی الوجود ، والوجود مقول بالتّشكيك ، فكلّ صفة له عرض عريض كما مرّ فی العلم ، انّ مرتبة منه كيف ، ومرتبة منه واجب بالذّات ، وقس عليه القدرة والإرادة و غيرهما . فالمرتبة الأعلى من كلّ صفة ، هی حقيقة تلك الصّفة بلا مجاز ، والألفاظ ۱۵ موضوعة للمعانی العامّة .

* وَنَغْمَةَ الحُدُوثِ ، أی حدوث صفاته الحقیقیّة فِی الطَّنْبُورِ ، أی طنبور معرفة الصّفات * قَدْ زَادَهَا القائل الخَارِجُ عَنْ مَفْطُورِ ، أی مفطور العقل ۱۸ الإنسانیّ ، تعبير و تقريع للكرّاميّة حيث زادوا وقاحة و فظاعة ، فجمعوا بين زيادة الصّفات الحقيقيّة وحدوثها ، ولا يرضى به فطرة العقل .

ثمّ أشرنا إلى تزييف هذا المذهب بقولنا : * مَا وَاجِبٌ وُجُودُهُ بِذاتِه * فَوَاجِبُ ۲۱ الوُجُودِ مِنْ جميع جِهَاتِه ، فكما انّه واجب الوجود ، كذلك واجب العلم والقدرة و

الإرادة ونحوها ، وليس هذا تزييفا لمذهب الأشعرى ، إذ هو أيضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها ، فهذه القاعدة أعنى قولنا : « واجب الوجود بالذّات واجب الوجود ٣ من جميع الجهات » أعمّ من العينيّة .

غُرَرٌ فِى أَنَّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِذَاتِهِ

* **وَهُوَ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِالذَّاتِ**، أى بذاته ، * **إذْ مِنْهُ** - سبحانه وتعالى - **وُجُودُ** ٦ **عَالِمِى الذَّاتِ** ، اى العالمين بذواتهم **أُخِذْ** ومعطى الكمال ليس فاقداله .

بُرْهَانٌ آخَر

* **وَ كُلُّ مَاجُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَا * تَجَرُّدُ الْعَاقِلِ أيضاً حُتِما**، أى كلّ مجرّد ٩ عاقل ، كما انّ كلّ عاقل مجرّد ، لا من باب انعكاس الموجبة الكليّة كنفسها ، بل من باب مبرهنيّة كلّ من القاعدتين على حدة ، فقلنا فى بيان الأوّل ، * **إذْ عَقْلُهُ** - مبنىّ للمفعول - أى معقوليّته ، **إمَّا لَهُ الإمْكَانُ * أوْلاَ** إمكان لـه ، **وَهٰذا الظَّاهِرُ الْبُطْلانُ** - هذا من ١٢ باب رفع الصّفة فاعلها كالحَسَن الوجه - ولا ينبغى أن يقرء بالإضافة ، إذ لايوافق الرّوىّ السّابق فى الإعراب . وظهور بطلانه لأنّ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ، ولو بالوجوه العامّة ، مثل انّه موجود وواجب أوممكن أوغير ذلك . * **ثُمَّ الْجَوَازُ** أى الإمكان ١٥ الّذى هو الشّقّ الأوّل **إنْ** كان **بِتَغْيِيرٍ** بأنْ يقشّره العقل ويعريه عن مقارناتها ، حتّى يصير معقولا **فَذَا * خُلْفٌ** ، **إذِ الْمَوْضُوعُ عَقْلاً** مجرّدا **أُخِذَا** . فهو بلامؤونة تعريّة معرّمعرّىً ، * **وَدُونَهُ** أى الجواز بدون التّغيير إمكان عامّ فى ضمن الوجوب ، فهو **بِالفِعْلِ** ١٨ **مَعْقُولٌ فَهُوَ** ، أى ذلك المجرّد المعقول . بالفعل ، * **عَاقِلُهُ** ، أى عاقل نفسه **بِالْفِعْلِ** لا بالقوّة **إذْ ضَايَفَهُ** ، أى ضايف العاقل المعقول ، والمتضايفان متكافئان قوّة و وفعلا .

٢١ ان قلت : لم لايجوز ان يكون معقوليّته بالفعل فى ضمن معقوليّته للغير لالذاته ؟ .

قلت : لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين ، وهذا الدّليل لهم فلم يكن مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع ، وقد فرضناه مجرّدا ، هذا خلف . ۳

إن قلت : هل يمكن التّمسّك بالتّضايف لإثبات معقوليّة ذاته لذاته كما لإثبات فعليّة العاقليّة ، بأن يقال : إذا كانت المعقوليّة فى مرتبة ذات المجرّد بحيث لا وجود له إلّا المعقوليّة ، كانت العاقليّة أيضا فى مرتبة ذاته ، لأنّ المفروض قطع النّظر عن جميع الأغيار فى المعقوليّة . ۶

قلت : نعم قد استدلّ صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ بتكافؤ المتضايفين فى المشاعر وغيره على اتّحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير أيضا ، ولكن عندى انّه لا يثبت المطلوب بهذا ، إذ التّكافوء فى المرتبة الّذى هو من أحكام التّضايف لا يقتضى أزيد من تحقّق أحد المتضايفين مع الآخر ، ولو بنحو المقارنة لا مقدّما ولا مؤخّراً لا الاتّحاد ، كيف والعلّة مضايفة للمعلول والمحرّك للمتحرّك والتّكافوء لا يستدعى إلّا ثبوت المعيّة فى المرتبة بين طرفى كلّ منهما لا اتّحادهما وجودا وحيثيّة ، وإلّا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهة واحدة ، فما ذكران المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار فى المعقوليّة ممنوع إن سلك مسلك التّضايف ، لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر الى مفهوم العاقل معقول ، كيف والمضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير ، والغرض انّ المفهومين المتضايفين كما انّهما بمجرّد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثّر الوجود والحيثيّة ، كذلك لا يقتضى تكافوءهما الاتّحاد ولا التّكثّر ، وإن لا يأبى الاتّحاد بدليل من خارج ، فتأمّل . ۹ ۱۲ ۱۵ ۱۸

* **مَا** أى شىء **غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولاً** ـ مفعول ـ * **لَمْ يُلْفَ** ، و إن كان مبيّنا للمفعول فحصولا تميز ـ والمراد أنّ ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليّته ، ولم يوجد له وجود غيرها فهو **عَقْلٌ** حال كونه **عَاقِلاً** و **مَعْقُولاً** أيضا . ۲۱

غُرَرٌ فِى عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

* **وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَدْ** غيره * **إِلَيْهِ** تعالى ، **وَهُوَ** تعالى **ذَاتُهُ** ـ مفعول

لقولنا لَقَدْ شَهِدْ، و* بِالسَّبَبِ - متعلق بقولنا: الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبْ* عِلْمٌ بِمَا هو مُسَبَّبٌ بِهِ، أى بالسّبب وَجَبْ. حاصله أنّ الأشياء فى ذواتها مستندة إليه ٣ تعالى وهوتعالى علم، وشهد ذاته الّتى هى عين عليّة الأشياء، لما مرّ أنّه عالم بذاته، والعلم بالعلّة بما هى علّة يقتضى العلم بالمعلول، فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته.

ثمّ التقييد بقولنا: «بما هوالسّبب» إشاره إلىأنّ المراد من العلم بالسّببالعلم بالجهة ٦ المقتضيةللمسبّب، سواء كانت عينذاته أوزائدة، وهىالأمر المقدّم علىالسّببيّة الإضافيّة وعلى المسبّب، ولا شكّ أنّها عين حيثيّة ترتّب المسبّب على السّبب، إذ التّخلّف عن السّبب التّامّ محال كما أشرنا إليه بقولنا: «به وجب» فكلّما حصلت فىذهن أوخارج ٩ حصلذلك المسّبب فيه، إذ التّلازم ممتنع الإنفكاك عنالملزوم، وحكم المنّجم بما سيقع، أوالطّبيب الحاذق حيث يقول: «الشّىء الفلانى ينذر بكذا» من هذا الباب. وفى عدم ١٢ تخلّل لفظ الاقتضاء أوالاستلزام فى المتن، إشارة الى أنّ المعلول شأن من شؤون العلّة الحقيقيّة، ولاسيّما الفاعل المصطلح للإلٰهى، فالعلم بها هوالعلم به.

غُرَرٌ فِىْ ذِكْرِالْأَقْوَالِ فِى الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

١٥ * قَدْ قِيلَ: القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة لَاعِلْمَ لَهُ بِذَاتِهِ، بناء على أنّ العلم إمّا إضافة، وهى لا يتصوّر بين الشّىء ونفسه، أو صورة مساوية للمعلوم، فيلزم تعدّد الواجب تعالى. و أنت تعلم أنّ علم الشّىء بذاته حضورىّ لايستدعى شيئا ١٨ منهما، فهذا مع كونه كفرا، أوهن من بيت العنكبوت، ويناسب الدّهريّه - خذلهم الله تعالى -* وَقِيلَ: لَا يَعْلَمُ مَعْلُولَاتِهِ، أى مع علمه بذاته بقرينة المقابلة. ومراد القائل أنّه لايعلمها فىالجملة، أى فىالأزل، إذ ليست موجودة فى الأزل، وهوباطل، ٢١ إذ العلم بالعلّة فىالأزل، يستلزم العلم بالمعلول فى الأزل، وإن لم يكن المعلول فىالأزل.

* وَمُثْبِتٌ لِعِلْمِهِ تعالى، بِمَا جَعَلْ، أى بمجعولاته من علمه بذاته، * إِمَّا يَقُولُ إِنَّهُ، أى علمه تعالى عَنْهُ تعالى انْفَصَلْ، *أَوْ يقول انه لَيْسَ

مَفْصُولاً عن ذاته، تعالیٰ، فأمّا الْمُبْتَدَا وهو أن یکون منفصلا عن ذاته ، فلا یخلو * إمّا هُوَ ، أی علمه الْمَعْدُومُ ثَابِتاً بَدَا ، أی ذو شیئیّة ثبوت و تقرّر ، فإمّا * عَیْناً له الثّبوت منفکّا عن کافّة الوجودات ، فَهٰذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَة. فجعلوا ۳
علمه تعالیٰ المهیّات الثّابتة فی الأزل . وأنت تعلم أنّ أصل تقرّر المهیّة منفکّا عن الوجود باطل ؛ * أو ذِهْناً له الثّبوت منفکّا عن وجود المهیّة نفسها لا عن الوجود التّبعی لله تعالیٰ، الصُّوفِیَّةُ مثل الشّیخ العربیّ وأتباعه ذَا قَائِلَة ، فجعلوا الأعیان الثّابتة ۶
اللّازمة لأسمائه تعالیٰ فی مقام الواحدیّة علمه تعالیٰ. وهذا أیضا مزیّف من حیث إثباتهم شیئیّة المهیّات ، وإسنادهم الثّبوت إلیها فی مقابل الوجود ، مع أنّک قد عرفت أصالة الوجود ولاشیئیّة المهیّة ، إلّا أن یصطلحوا أن یطلقوا الثّبوت علی مرتبة من الوجود ، و ۹
کلّهم وضعوا مبانا من حقیقة الوجود مرتبة منها وقابلوها بها . * أوْ ذُو وُجُودٍ - عطف علی قوله : إمّا هو المعدوم - لیسَ ذَا ثَبَاتٍ فقط علی اصطلاحهم * فَمُثُلٌ ، أی فعلمه مثل قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ ، أی بذواتها * مَعَ سَبْقِهِ - متعلّق بذی وجود - ذا مِنْ فَلَاطُونَ ۱۲
اشْتَهَرْ ، فجعل علمه تعالیٰ بالأشیاء منفصلا عن ذاته ذا شیئیّة وجود سابقا علی الأشیاء ، وهو المُثُل النّوریّة الّتی سیجیء إثباتها فی الفریدة المعقودة لبیان الأفعال ، ولکنّها لیست مناط علمه التّفصیلیّ بالأشیاء عندنا ، لکونها متأخّرة الوجود عنه تعالیٰ عن علمه بها . ۱۵
*وَدُونَ سَبْقٍ ، یعنی ذو وجود علمه ، ولکن لایکون سابقاً فی الکلّ ، فهٰهنا قولان کما أشرنا بقولنا : إنْ یَکُنْ علمه بمجعولاته ، بِأنْ حَضَرْ * فِی الْکُلِّ ، أی کلّ ماسواه نَفْسُ کَوْنِهَا ، ووجودها الْعَیْنِیَّةِ - التأنیث باعتبار نفس - فالصّورة العینیّة ۱۸
عین الصّورة العلمیّة ، * فَذَاکَ قَوْلُ شَیْخِ الطّائفة الإشْرَاقِیَّة ، وتبعه فی ذلک کثیر من محقّقی المتأخّرین ، وسنوضح لک صحّته من وجه وسقمه من وجه إن شاء الله * وَإنْ یَکُنْ بأن حضر أی علمه بالارتسامیّ فی البعض والحضوریّ فِی الْبَعْضِ ، کَالْعَقْلِ ۲۱
الأوّل حال کونه ارْتَسَمْ * صُوَرُ الأشْیَا فِیهِ ذَا ، ای هذا القول * ثَالِیسُ المَلْطی أمّ ، أی قصد ، فإنّ مذهبه انّه تعالیٰ یعلم العقل بحضور ذاته ، ویعلم الأشیاء الأخر بارتسام

صورها فى العقل .

ولمّا فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم ، شرعنا فى ذكر شعب القول باتّصاله بقولنا : * **أمّا** العلم **الّذى لَيْسَ يُرَى** ـ مبنىّ للمفعول ـ **انْفِصالُهُ** ، فلا يخلو إمّا أنْ يكون غيره وزائدا عليه ، ولكن زيادة متّصلة أولا ، فالأوّل ما أشرنا إليه بقولنا :

* **إنْ كانَ غَيْرُهُ عَلا جَلالُهُ** حال كونه * **مُرْتَسِماً** فيه ، فيكون علمه حصوليّا ، **فَذا** ، أى هذا القول **بِغَيْرِ مَيْنٍ** ، * أى كذب * **لانكسيمايس الْمَلَطى وَالشَّيْخَيْنِ** أبى على و أبى نصر الفارابى ، فقال الشّيخ الرّئيس : « إنّ المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشّىء الموجود ، كما أخذنا عن الفلك بالرّصد و الحسّ صورته المعقولة ، وقد يكون الصّورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس ، كما انّا نعقل صورة بنائية نخترعها ، ثمّ يكون تلك الصّورة محرّكة لأعضائنا إلى أنْ نوجدها ، فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت ، ونسبة الكلّ إلى عقل الأوّل الواجب الوجود ، هذا فانّه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفيّة كون الخير فى الكلّ ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النّظام المعقول عنده ، لا على أنّها تابعة اتباع الضّوء للمضيىء و الإسخان للحارّ ، بل هو عالم بكيفيّة نظام الخير فى الوجود وانّه عنه ، و عالم بأنّ هذه العالميّة يفيض عنها الوجود على التّرتيب الّذى يعقله خيراً و نظاماً » انتهى . والثّانى قولنا :

* **أوْ غَيْر** بان كان العلم عينه ، فهو مع كونه متّحدا بالعالم **بِالْمَعْقُولِ** أيضا ـ متعلّق بيتّحد ـ **لا مَحْسُوسٍ** ، إذ العلم الإحساسىّ منتفٍ عنه ، على ما نسب إلى المشّائين ، * **إنْ يَتَّحِدْ** ، **فَهُوَ** مذهب **لِفَرْفُورِيُوسٍ** ، اعظم تلاميذ المعلّم الأوّل ، وقد تكلّمنا على مذهبه ، وعسى أنْ يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله .

* **وَ دُونَهُ** ، أى دون الاتّحاد مع المعقول ولكن مع العينيّة للذّات الواحدة البسيطة غاية البساطة ، **فَالذّاتُ** هو **الإجْمالِىُّ مِنْ** ـ بيانيّة ـ * **عِلْمٍ** ، أى يكون

ذاته تعالیٰ علما إجمالیّا، وهذا منشعب علی قولین: فَإنْ بِکُلِّ الأشْیاءِ رُکِنْ، أی إن کان علمه إجمالیا بکلّ الأشیاء الّتی دونه، فهذا القول * لِلْمُتَأخّرِینَ، فقالوا: إنّ ذاته تعالیٰ علم إجمالی بجمیع ما سواه لاتفصیلی، لکونه واحدا بسیطا، والأشیاء مختلفة الحقایق، وکیف یمکن أن یکون صورة الشّمس مثلاً فی ذهننا علماً بالشّمس والقمر والحجر والمدر، وربّما أوردوا مثالا، وقسّموا حال الإنسان فی علمه إلی ثلاثة أقسام: أحدها أن یکون علومه تفصیلیّة زمانیّة علی سبیل الإنتقال من معقول إلی معقول، مع شوب تخیّل. وثانیها أن یکون له ملکة تحصل من ممارسة العلوم. وثالثها کونه بحیث أورد علیه مسائل کثیرة دفعة، فیحصل له علم إجمالی بجواب الکلّ من تلک الملکة البسیطة ثمّ یأخذ فی التّفصیل مستمدّاً من ذلک الأمر البسیط الّذی فیه. فهذا العلم الواحد البسیط فعّال للتّفاصیل وهو أشرف منها، فقالوا فقیاس علم الواجب بالأشیاء، وانطواء الکلّ فی علمه علی هذا المنهاج، والفرق بانّ هذه الحالة البسیطة ملکة وصفة زائدة علی النّفس، وفی الواجب تعالیٰ عین ذاته، وقد صحّحنا کلامهم فی بعض تحریراتنا أوْبِالبَعْضِ ـ خبر مقدّم، لقولنا: * ـ تَفْصِیلٌ البَعْضِ من الحکماء لَهُ ذَا القول هو المَرْضِیْ، فذاته تعالیٰ علم تفصیلیّ بالمعلول الأوّل وإجمالیّ بما عداه من الممکنات. وهکذا کلّ علّة بعد الحقّ الأوّل تعالی علم تفصیلیّ وصورة علمیّة له تعالیٰ بالمعلول الّذی یلی تلک العلّة بلا واسطة، وأجمالی بماله واسطة.

هذا ضبط الأقوال وبیانها مجملا، بحیث یحصل للطّالب إحاطة إجمالیة علیها، وأمّا بیانها تفصیلا، وبیان مالها وعلیها کذلک فموکول الی الکتب المفصلّة، ولا سیّما الکتاب الکبیر لصدر المتألّهین ـ شکّر الله سعیه ـ. ولنشرع فی تحقیق ما هو الحقّ عندنا.

غُرَرٌ فِیْ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالیٰ بِالأشیاءِ بِالعَقْلِ البَسِیطِ وَالإضَافَةِ الإشْرَاقِیَّةِ

* الذّاتُ، أی ذاته تعالیٰ عِلَّةٌ لِذَاتٍ مَاعَدَا، وهو کلّ الوجودات الممکنة المجرّدة والمادّیة * وَالعِلْمُ لِلعِلْمِ، أی علمه بذاته علّة لعلمه بما عداه، لما عرفت

انّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول ، **وَحَيْثُ اتّحَدا** ـ الألف للاطلاق ـ * **بِمَا تَلَوْنَا لَكَ** من انّ صفاته عين ذاته ، وانّ ذاته و علمه بذاته لا تغاير بينهما اصلاً ،
٣ **عِلّتَاهُمَا** ـ فاعل اتّحد ، و ضميره راجع الى ذات ما عدا ، والعلم بما عدا ـ والمراد بالعلّتين الذّات المقدّسة تعالت ، وعلمه به ، فاذا حكمت باتّحادالعلّتين * **فَاقْضِ بِأَنْ وُحِّدَ مَعْلُولا هُمَا** ، أى معلولا العلّتين ، وهما ذات ماعدا ، وعلمه تعالى بها ، و إلّا
٦ لزم صدورالكثير عن الواحد ، هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسى ـ قدّس سرّه ـ .

* **فَعِلْمُهُ تعالى قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ** ، لكن لا النّوريّة المصدريّة ، بل الحقيقيّة ، ولا النّوريّة الحسيّة العرضيّة العديمة الشّعور ، المنبسطة على ظواهرالسّطوح ، المظهرة
٩ للمبصرات خاصة اللّاحق بها الأفول الممكنة للثّانى ، بل النّوريّة الوجوديّة المستقلّة الحيّة القائم بها مواضع الشّعورالمستمرّة وغير المستمرّة وغيرهما ، والنّافذة فى أعماق الأشياء و وبواطنها ، المظهرة لكلّ المهيّات ولا أفول لها ولا تغيّر حال ولا ثانى لها ولا امثال * **وَكَانَ**
١٢ **نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ** ، فعلمه قدرته ، وهذا كما انّ علم النّفس بالصّورالعلميّة المثاليّة الّتى فى عالمها عين قدرته عليها وعين إضافته الإشراقيّة إليها ، ولوصارت قويّة الوجود ، بل اقوى من الموجودات العينيّة بقوّة النّفس أو بالنّوم أو الإغماء أو غيرهما ، فيكون نفس
١٥ وجوداتها من سماء وأرض وحيوان وانسان وغيرها علوماً وقدرة ووجوداً وايجادا .

* **قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الإِشْرَاقِىْ** إلى الأشياء ، * وبعبارة أخرى ، قدرته **فَيْضُهُ الْمُقَدَّسُ الإِطْلَاقِىْ** ، وهوالوجود المطلق المنبسط على الأشياء ، فإنّ للوجود مراتب :
١٨ الوجود الحقّ والوجود المطلق والوجود المقيّد ، والأوّل هوالله جلّ شأنه ، والثّانى فعله ، والثّالث أثره ، وانّما قلنا انتسابه الإشراقى ، اذ * **صِرْفُ الْوُجُودِ** المأخوذ بحيث يكون الفيض ، من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون ، **نِسْبَةٌ ذِهْنِيَّةٌ** مقوليّة * **يَنْفِىْ** ،
٢١ فانّه إذا أخذ صرفا كان كلّ وجود من صقع فيضه و فيضه من صقع ذاته ، فلا يبقى طرفا متحصّلا حتى يتحقّق نسبة ، **وَلِذَاكَ كانت الصِّفَةُ مَنْفِيَّةٌ** عنه تعالى إشارة إلى قوله عليه السّلام : « كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه » ، أى الصّفات المأخوذة بحيث

يكون لها نسبة مقوليّة بخلاف الإنتساب الإشراقىّ، فإنّه لايستدعى طرفا لأنّه الإشراق القائم بالذّات، وعند ظهوره بالوحدة التّامّة يفنى كلّ مستشرق وينفى كلّ قابل غاسق.

٣ * وَالْعِلْمُ الإِجْمَالِىُّ الْكَمَالِىُّ المتّفق عليه بين الإشراقى والمشّائى، حيث يقول الإشراقى : انّ نفس وجود الذّات علم إجمالى مقدّم على العلم التّفصيلى الّذى هو وجود الأشياء، ويقول المشّائى : إنّ علوّ الأوّل و مجده ليس بهذه الصّور المرتسمة،

٦ بل بذاته الّتى هى علم إجمالىّ سابق عليها. وإنما كان إجماليّا، لإنّ وجود الذّات واحد بسيط، فلا يمكن أن ينكشف به الأشياء المتخالفة تفصيلا عندهم، وأمّا عندى موافقا لبعض أبناء الحقيقة، فلمّا كان بسيط الحقيقة واجدا وجامعا لكلّ وجود وكمال وجود بنحو أعلى،

٩ فهو عين وحدته، وكونه علما إجماليّا، أى وجوداً واحداً بسيطا لَدَىّ علم تفصيلى كما قلنا : * عِلْمٌ بِتَفْصِيلِ بِذَاتِ كُلِّ شَىْءٍ، فإنّ الصّورالذّهنية كصورة الشّمس لايمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة لأنّها مهيّة، والمهيّة حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة مع المهيّة

١٢ الأخرى. ومع الوجود مطلقا والوجود المضاف إليها واحد بالعدد. مرتبته مرتبة الضّيق، وأمّا الوجود فحيثيّة ذاته حيثيّة للسّعة والإحاطة، فالوجود الصّرف يجمع كلّ وجود بنحو أعلى، بحيث لايشذّ عنه شىء منها، والنّحو الأعلى من كلّ شىء هو تمامه وكماله، و

١٥ شيئيّة الشّىء بتمامه وكماله، وفيضه يسع كلّ شىء، فهو يحكى كلّ وجود لايقصر عنه رداء كبريائه.

ولمّا كان هنا مظنّة سؤال، هو انّ هذا الوجود الخاصّ والمهيّة الخاصّة، وبالجملة

١٨ ذات كلّ شىء المذكورة فى النّظم : لم يكن فى الأزل، فكيف كان معلوما والمعدوم لا يعلم ؟ . أجبنا بأنّه * لَمْ تَكُ ذات كلّ شى بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِى الْأَزَلْ، أى لم تكن بنحو الكثرة فى الأزل وقولنا : « بالسّلب البسيط » معناه انه لابدّ أن يكون

٢١ التّعبير عن سلب الكون فى الأزل بالسّالبة البسيطة المنتفية بانتفاء الموضوع إذا لوحظ الأزل، وبالجملة لم يكن المعلوم فى الأزل * لٰكِنَّ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا، أى العلم بها، وهو النّحو الأعلى من كلّ وجود على طريق البساطة والوحدة لا التّركيب والكثرة كما

فى المعلوم فيما لا يزال ، وكذا النّحو الأظهر ، السّابق من كلّ مهيّة ، أعنى الأعيان الثّابتة الّلازمة لأسمائه وصفاته ، كيف و إذا ظهرت المهيّات هنا بالوجودات والأنوار

٣ المتشتّتة ، فما ظنّك اذاكان الوجود جميعا والنّور واحداً وفى عين وحدته غير متناة شدّة ، فإنّ يدالله مع الجماعة ، وبالجملة العلم حَصَلَ فى الأزل ، فللعلم حكم وللمعلوم آخر ، فالعلم عين الذّات ، بخلاف المعلوم ، والعلم بالشّجر صفة لزيد مثلا بخلاف الشّجر ، وهذا كما

٦ انّ ما به الانكشاف فى عالم الحسّ للألوان والأشكال هو شعاع الشّمس مثلا و هو واحد ، والمنكشفات به كثيرة ، ويمكن أن يقال : هو من صقع الشّمس ، ولايمكن فيها .

و ينبغى أن يعلم انّ نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف

٩ إلى مراتب الوجود ، ومثال النّسبتين فى هذا العالم بوجه نسبة الحركة التّوسطيّة إلى مراتب القطعيّة ، والآن السّيّال إلى قطعات الزّمان ، والدّهر روح الزّمان ، والأزل روح الدّهر ، فالأزل ليس وقتا موقوتا ، وحدّاً محدودا وجزء ممّا مضى من الزّمان يغيب عن أجزائه

١٢ الآخر وإلّا كان كمّا اومتكمّما ، بل يسع القديم والحادث ، فيحيط بالحادث وإن لم يكن الحادث فيه . وقد يراد به مبدء ماهو نازل منزلة الوعاء للسّلسلة الطّولية النّزولية كما يراد بالأبد المنتهى فى السّلسلة الطّولية العروجيّة .

١٥ إعلم انّ هيٰهنا مقامين : مقام الكثرة فى الوحدة ، يعنى انّ المرتبة الأعلىٰ من الوجود بوحدتها و بساطتها جامعة لكلّ الوجودات ، و يترتّب عليها بفردانيّتها من الكمال مايترتّب على الجميع ، مثاله الإنسان الكامل بالفعل حيث أنّه بوحدته جامع لكلّ

١٨ ما فى الوجود من الصّور والمعانى والأشباح والأرواح .

لیسَ مِنَ اللهِ بمستنكَرٍ أنْ يجمعَ العالَمَ فى واحدِ

فهو بحيث كان الكلّ من الدّرة إلى الذّرة مرائى ذاته كماهو مرآت الحقّ . ومقام

٢١ الوحدة فى الكثرة يعنى انّ فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء رحمة وعلما . والأوّل هوالعلم الذّاتى ، والثّانى هوالعلم الفعلى أى مقـــام الفعل .

اذا عرفت هذا فقولنا : * **وُجُودُها** ، أى وجود كلّ شىء **بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقْ** ، * **كما** انّ وجودها **بِمَا** هو **انْضَافَ إلَيْهَا** و بما هو معلوم **قَدْ لَحَقْ** أطبق بالعلم الفعلى ، أى قد سمعت منا انّ إضافته الإشراقيّة ، و فيضه المقدّس علم له تعالىٰ ، فلاتتوهم انّه ليس مقدّما على المعلومات ، لأنّ الصّورة العلميّة حينئذ عين الصّوره العينيّة ، كما يقدح به طريقة الشّيخ الاشراقى ـ قدّس سرّه ـ لانّ وجودها الى آخره و كذلك لاتغير فى وجودها بما هو علم ، و بما هو حاضر لدى البارى المحيط ، إنّما التّغيير فيه بما هو معلوم وغايب بعضها عن بعض . وبهذا و أمثاله لاينبغى أن يقدح طريقة الشّيخ الإشراقىّ ، بل القدح فيه من حيث انتفاء العلم التّفصيلى فى مرتبة الذّات والاكتفاء بالإجمالى فيها ، والتّحقيق ما سبق ، واين هذا من ذاك .

* **وَلَيسَ مَجْدٌ** وكمال **إنْ وُجُودُهَا** بما هو مضاف إليها **نْكَشَفْ** لــــه تعالىٰ ، * **بَلِ انْكِشَافٌ** ، أى انكشاف الأشياء مطويا **فى انْكِشَافِهِ** ، أى انكشاف ذاته بذاته على ذاته **شَرَفْ** ، وذلك الإنكشاف المطوى هو حضور النّحو الأعلىٰ من كلّ وجود بوجود واحد بسيط له تعالىٰ ، و هذا ما يعبّر عنه تارة بالإنطواء و تارة باستتباع علمه تعالىٰ بذاته علمه بما عداه . * **فَذَاتُهُ** تعالىٰ **عَقْلٌ بَسِيطٌ** وفى بساطته **جَامِعٌ** فى مرتبة ذاته * **لِكُلِّ مَعْقُولٍ** وكلّ خير وكمال بنحو أعلىٰ وأبسط ، و هذا إشارة إلى مسألة الكثرة فى الوحدة وإنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلىٰ ، كما قال ارسطاطاليس ، و أحياه و برهن عليه صدر الحكماء المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ و قال السيّد الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ فى التقديسات : « و هو كلّ الوجود و كلّه الوجود ، و كلّ البهاء والكمال و كلّه البهاء و الكمال ، وماسواه على الإطلاق لمعات نوره ، ورشحات وجوده ، وظلال ذاته . وإذ كلّ هويّة من نور هويّته ، فهو الحقّ المطلق ، ولا هو على الإطلاق إلّاهو » انتهى . وإلى أنّ قولهم : « البسيط كلّ الوجودات ، وليس بشىء منها » ، الّذى يتحاشىٰ عنه العقول الوهميّة يرجع الى مسألة العلم الذّاتى له تعالىٰ وانّه « لايعزب عن علمه مثقال ذرّة » كما انّ قولنا : **وَالامرُ تَابِعٌ** ، إشارة إلىٰ مسألة الوحدة فى الكثرة ، وإلىٰ أنّ هذه أيضا ترجع

إلى الفقر الذّاتى للوجودات الامكانيّة والغناء الذّاتى لوجود الواجب تعالىٰ : « يا ايُّها النّاسُ أنتم الفقراءُ إلى الله واللهُ هوالغنىّ » و معنى تبعيّة الأمر انّ الوجود المنبسط على
٣ هياكل الممكنات، أعنى أمره وكلمته الّتى هى أولىٰ كلمة شقّت أسماع الممكنات تابع له تعالىٰ ، بل تبع محض وداخل فى صقع وجوده .

وفيه دفع لما يتوهّم انّه إنّ كان عينه تعالىٰ فلم سمّيتموه أمره وفعله مع انه يلزم من
٦ انبساطه على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة ، وان كان غيره لم يكن العلم به فى مرتبة الذّات .

وبيان الدّفع أنّ أمره وجهه ، ووجهه لاهو ولاغيره ، إذا الموضوعيّة لقولنا :
٩ « هوهو » أو « هو ليس هو » تستدعى الإستقلال ولو فى لحاظ العقل ، وهو عين الرّبط به وغير مستقلّ فى المفهوميّة ، فكما انّ الوجود الرّابط أو المعنى الحرفىّ لانفسيّة له ، وإنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذّهن ، كذلك الوجه مرآت ظهور الحقّ بماهى مرآت بحسب
١٢ العين فلا نفسيّة له حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو . فإذا كان الذّات موضوعا لحكم كان الوجه داخلا فى صُقع الذّات . فلما كان الواجب تعالىٰ تامّا وفوق التّمام ، فإذا قلنا إنه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضيّة الوجود الصرّف أعنى الوجود المجرّد عن المجالى
١٥ والمظاهر الّذى ببساطته يحضره كلّ الوجودات بنحواعلى ، والفيض المقدّس والأقدس من صقعه وربط محض به ، فيرجع مفاد القضيّة إلى انّ الذّات حاضرة للذّات ، أى غير منفكّة عن نفسه بحيث ينطوى العلم بالغير فى هذا الحضور ، ولولم يكن الفيض من صقعه
١٨ لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من الواجب تعالىٰ عن ذلك ، لأنّ الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً فينبغى أن يكون ذلك هو الواجب . ومن هذا يعلم ان لاوجود خارجاً عن حيطة وجوده .

٢١ غُرَرٌ فِى رَدِّ حُجَّةِ المَشَّائِينَ عَلَىٰ كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَىٰ بِالْإِرْتِسَامِ

* وَقَولُهُمْ عِلْمُهُ الْأَشْيَا ـ مفعول علمه ـ فِى الْأَزَلْ ، لا يخلوا إمّا بأن

لاشيئيّة لها مهيّة ووجودا ، وإمّا بأنّ لها شيئيّة مهيّة فقط ، وإمّا بأنّ لها شيئيّة وجود أيضا. والوجود إمّا ذهنيّ وإمّا عيني ، والذّهنيّ إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتّحاد. والعيني إمّا وجود تجرّديّ ، وإمّا وجود مادّيّ ، والكلّ باطل سوى واحد منها ، فاشرنا ٣
الى الثّالث بقولنا : * **إمّا بِالإرتِسَام فِي الذّاتِ حَصَلْ** * **فَهُوَ** المطلوب ، والى السّادس بقولنا : **وَ إلاّ الخَلْقُ كَانَ أزَلِيّ** ـ وقف بالسّكون على لغة ـ و إلى الأوّل بقولنا : * **أوْمَيْزُهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَحْصُلِ** ـ والعلم مضاف الى المفعول ، والضّمير ٦
عايدٌ إلى الخلق ، وافراده مراعاة للفظ الخلق ـ وإلى الثّاني بقولنا : * **أوْيَثْبُتُ المَعْدُومُ** ، وإلى الخامس بقولنا : **أوْيَكُنْ** ـ تامّة ـ **مُثُلْ** افلاطونيّة ، وإلى الرّابع بقولنا : * **أوْ غَيْرُهُ** كاتّحاد العاقل والمعقول ، **وَامْتَنَعَ التّالِي لِكُلٍّ** من هذه الشّرطيات * **بِمِثْلِ** ٩
ـ خبر ـ لقولنا : «قولهم» **قُدْرَةٍ وَغَيْرِهَا** كالارادة **انْتَقَضْ** لأنّ القدرة أيضا ازليّة تقتضي مقدورا حتّى القدرة على المكوّنات لأنّها أيضا أزليّة تقتضي المكوَّن ، فيلزم ازليّته والصّورة هنا لاتكفى ، لأنّ وجوده العينيّ أيضا مقدور . ١٢

* **وَ الحَلُّ إنْ لَمْ يُعْنَ مَعْنَاهَا** ، أى معنى العلم والقدرة وغيرهما **العَرَضْ** ، يعنى قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ، ولاشكّ انّها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ، وليست صفات كماليّة له تعالى ، وقد تطلق و ١٥
يراد بها مبادى تلك الإضافات ، وهى متقدّمة على وجود المتعلّقات ، ولا مدخليّة لغيره تعالى فى تتميم ذاته أو صفاته ، أمّا سمعتَ منّا انّ العلم الفعلى وهو الإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ، فما ظنّك بالذّاتى والإيجاد الحقيقيّ لا المصدريّ هو الوجود المنبسط الّذى ١٨
هو تلك الإضافة الغير المستدعية للمتعلّق . وفى احاديث الائمّة المعصومين مايؤيّده كقول الرّضا عليه السّلام : «له معنى الرّبوبيّة إذلا مربوب ، وحقيقة الالهيّة إذ لامألوه ، ومعنى العالم ولا معلوم » الحديث . ٢١

غُرَرٌ فِى مَرَاتِبِ عِلْمِهِ تَعَالىٰ

* إذْ ـ توقيتي ـ يُكْشَفُ الأشْيَاءُ ـ ولمّا كان كلمة «إذْ» للماضي فالفعل ماض معنى ادّى بصيغة المضارع لتصوير ما مضى فى الحال، كما فى قوله: «كما يجزئ سنمّار»، على انّ الفعل فى نظاير المقام منسلخ عن الزّمان ـ مرّاتٍ لَهُ تعالىٰ إذ للاشياء أكوان سابقة والوجودات المترتّبة الطّوليّة كمرائى يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها مرّة بعد أولىٰ وكرّة بعد أخرىٰ، فهو تعالىٰ يشاهد موجودات عالمنا الطّبيعىّ قبل وجودها لامرّة بل مرّات * فَذَا مَرَاتِبُ ـ حال عاملها وصاحبها يُبَانُ عِلْمُهُ ـ وتلك المراتب * عِنَايَةٌ وَقَلَمٌ ولَوْحٌ وقَضَا * وَقَدَرٌ وسِجِلٌّ كَوْنٍ يُرْتَضَىٰ أى هـذاالأخير. وفيه إشارة إلىٰ أنّ بعضهم أسقط سجلّ الوجود عن مراتب العلم.

ولما فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا فى تفصيلها، فقلنا فى تعريف العناية * مَا ـ مبتداء أوّل ـ مِنْ بِدَايَةِ الوجود إلىٰ نِهَايَةٍ له * فِي الْوَاحِدِ ـ متعلّق بقولنا انْطِوَاؤُهُ و ـ هومبتداء ثان ـ وبالجملة كون الوجود البسيط مشتملا على كلّ الخيرات عِنَايَةٌ ـ خبر الثّانى والجملة خبرالأوّل ـ وهى عند المشّائين صور مرتسمة فى ذاته. ولما اعتبر فى العلم العنائىّ كونه سابقا على النّظام الأحسن وفعليّا، أى منشأ لذلك النّظام، قلنا:
* فَالكُلُّ مِنْ ـ بيانيّة ـ نِظَامِهِ الْكِيَانِيْ، أى عالم الكوّن * يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ الرَّبَّانِيّ أى عالم العلم كما قالوا: «العالم الرّبوبى فسيح جدّاً» ومرادهم نشأة العلم. وفى قولنا هذا إشارة الى أنّه لايمكن نظام أشرف من هذا النّظام المشاهد ـ لكونه ظلّا للجميل على الإطلاق.

* وَالْمُمْكِنُ الأقْرَبُ الأشْرَفُ وهو العقل الأوّل، قَلَمٌ لكونه واسطة لإفاضة الحقّ جميع صورما دونه، وبوجه كلّ العقول أقلام و هو قلم أعلىٰ لكونها وسايط فى إفاضة العلوم على النّفوس الكليّة والجزئيّة، و إفاضة الصّور على الأجرام * وَصُوَرٌ قَامَتْ بِهِ، أى بالقلم قيام صدور بلاواسطة أوبواسطة قَضَا حَتَمٌ، أى قضاء حتّمى لا يردّ ولا يبدّل. وللإشارة إلى أنّ المراد بالصّور القضائيّة ليس الصّور الكليّة القائمة بالعقل بنحوالارتسام كما يقول بهالمشّائون، بل المراد بها المُثُل النّوريّة وصفناها بقولنا:

* وَصُوَراً طبيعيّة لأفراد كونيّة مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ من الصّور القضائية ، و هو المثال النّورى الّذى يقال له ربّ النّوع ، * جَمَعَهَا ، أى جمع كلّ صورة تلك الصّور وفعليّاتها وكمالاتها بِوَحْدَةٍ ، أى بنحوالوحدة والبساطة ضَرُورَةَ ووجوبا ، لأنّ معطى الكمال غير فاقد له . ٣

* فَهِيَ اى الصّور القائمة بالعقل إِذَنْ قَضَاؤُهُ التَّفْصِيلِيّ ، لكونها عقولا عرضيّة متكافئة ، وفيها كثرة نوعيّة * قَلَمُهُ قَضَاءُهُ الإِجْمَالِيّ ، حيث أنّه بسيط الحقيقة ، مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة * نَفْسٌ سَمَا ـ مقصور الضّروره ـ كُلِّيَّةٌ ـ صفة نفس ـ لَوحٌ حُفِظْ ، أمّا كونها لوحا ، فلأنّ منزلتها من العقل فى قبول الصّور الكليّة منزلة اللّوح الحسّى من القلم الحسّى فى قبول النّقوش الحسيّة ، وكذا تسمية النّفس المنطبعة باللّوح . وأمّا كونها محفوظة فلانحفاظها وانحفاظ صورها ، لتجرّدها وكلّيتها عن التغيّر ، * مَا ، أى نفس انْطَبَعَتْ فى جرم السّماء فَقَدَرٌ مِنْهَا لُحِظْ ، فإنّ القدر على وزان القضاء فالصّور الكليّة القائمة بالعقل كانت قضاء ، كذلك الصّور الجزئيّة القائمة بالنّفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة كانت قدراً ، وتلك الصّور عندالمشّائين كالصّور المرتسمة فى خيالنا ، وعند الأشراقيّين المثل المعلّقة * عِلْمِيُّهُ ـ بالإضافة إلى الضمير ـ أى علمىّ القدر ، والقدر العلمى ذَا الّذى سمعته وَسِجِلُّ الْكَوْنِ ، أى الصّور الجزئيّة العينيّة المنطبعة فى الموادّ الكونيّة * عَيْنِيُّهُ ، أى عينى القدر والقدر العينى مِنْ ـ بيان للعينى ـ كُلِّ مَا فِي الْعَيْنِ كلّ فى مادّته وزمانه و مكانه وغير ذلك من مميّزاته الجزئيّة ، بل السيّد المحقّق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ فى الأفق المبين أطلق القضاء العينىّ عليها ، ولكن مأخوذة بالنّسبة إلى المبادى طولاً ، وحينئذ فإطلاق القدر عليها ليس بعزيز . ٦ ٩ ١٢ ١٥ ١٨

غُرَرٌ فِى الْقُدْرَة ٢١

* وَكَونُهُ تعالى * نُوراً عَلَى الْقُدْرَةِ دَلّ ، لأنّ الفياضيّة لازم النّور ، وهذا

النّوعين المشيّة والشّعور * **لايَلزِمُ منها حُدُوثُ ما انفَعَل**، أى الحدوث الزّمانى فى المقدور القابل للأثر، خلافا للمتكلّمين، فاعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلّقها وقتا مّا عن الذّات، وقد عرّفوا قدرة تعالى بصحّة الفعل والتّرك وهو باطل، إذ الصّحة ٣
هى الإمكان، وواجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات، فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، كما قلنا، * **لٰكِنَّ بِالفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبَا**، ويلزمه المشيّة المعتبرة سابقا بقولنا : ٦

« للقدرة انم قوة فعليّة إن قارنتْ بالعلم والمشيّة »

* **فَالحقّ** تعالىٰ ـ **مُوْجِبٌ** ـ بكسر الجيم ـ أى فاعل يجب فعله بقدرته، واختياره وهذا على مذهب الحكيم، حيث يقول : «الشّىء مالم يجب لم يُوجَد» **وَلَيْسَ مُوجَبًا** ـ ٩
بفتح الجيم ـ، أى فاعلا يجب فعله لابقدرته واختياره. كالمضطرّ، تعريض الى من نسب الى الحكماء إطلاقهم الموجب عليه تعالىٰ بهذا المعنى بأنّه حرّف الكلمة عن موضعها فإنّهم أطلقوا الموجِب ـ بالكسر ـ وقد حرّف إلى الفتح، كيف وهو تعالىٰ عندهم عين العلم ١٢
والإرادة والاختيار، فكيف يعتقدون أنّ فاعليّته كفاعليّة الشمّس للإشراق أو النّار للإحراق ؟ .

غُرَرٌ فِى عُمُومِ قُدْرَتِهِ تَعَالىٰ لِكُلِّ شَىءٍ خِلَافًا للثّنَوِيَّةِ وَالمُعْتَزِلَةِ ١٥

وذلك لوجوه :

أحدها قولنا : * **يُعْطِى عُمُومَهَا عُمُومُ الجَعْل** ـ مبنىّ للمفعول، أى المجعوليّة ـ عامّة لجميع الممكنات، لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان وإذا كان الكلّ ١٨
لابدّ من مجعوليّتها لإمكانها، ولايصلح لإعطاء الوجود الّا واجب الوجود، لأنّ غيره لايخلو عن ملابسة قوّة سواء كانت إمكانا ذاتيا أو استعداديا مع عدم إفادة العدم للوجود * **وَنَفْىُ إعْطَا القُوَّةِ لِلْفِعْلِ** ثبت عموم قدرته تعالىٰ على كلّ شىء . ٢١

وثانيها قولنا : * **إنَّ عِلْمَ الأوَّلِ** ـ تعالىٰ شأنه ـ **فِعْلِىٌّ**، * **وكَيْفَ لا يكون**

فعليّاً وَعِلْمُهُ ذَاتِيّ، أى عين ذاته الّتى هى عين حيثيّة العليّة لكلّ شىء، وعلمه تعلّق بكلّ شىء، فقدرته تعلّقت بكلّ شىء.

ولا تتوهمنّ الجبر من ذلك، لأنّ علمه الفعلى كما تعلّق بفعلك كذلك تعلّق بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسّطة من قدرتك و اختيارك الحسن أوالسّيء، وتصوّرك إيّاه وتصديقك بغايته العقليّة الدّائمة، أوالوهميّة الدّائرة. وبالجملة تعلّق علمه بفعلك مسبوقا بمباديه، فلزمت المبادى فاختيارك أيضاً حتم، فالوجوب بالاختيار، ووجوب الإختيار لاينافى الاختيار، فاين المفرّ من الاختيار؟ كيف وانت و امثالك أظلال القادر المختار فتبصّر.

*وثالثها قولنا: **الشَّئُ لَمْ يُوجِدْ متى لَمْ يُوجَدَا**. أى الإيجاد فرع الوجود، وإذ لا وجود حقيقىّ للممكنات فى ذواتها. إذ «الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس» فلا إيجاد حقيقىّ لها، فإذن كما لا وجود إلّا وهو ترشّح من لديه، كذلك لاحول ولا قوّة إلّا بالله العلىّ العظيم، لكن ليس هذا قولا بالجبر إذ كما أنّ حصر الوجود الحقيقىّ فى الحقّ تعالىٰ لاينافى وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة، كذلك حصر الإيجاد الحقيقىّ فيه لاينافى إثبات إيجادات وسطيّة غير مستقلّة.

*ورابعها قولنا: **بِاخْتِيارٍ إخْتِيارٌ مَا** - نافية - **بَدَا**، إذ لوكان الاختيار بالإختيار تسلسل، قال المعلّم الثّانى فى الفصوص: «فإنْ ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف من اختياره هل هو حادث فيه بعد مالم يكن، أوغير حادث، فإن كان غير حادث لزم أن يصحبه منذ أوّل وجوده، و إن كان حادثا ولكلّ حادث مُحدث، فيكون اختياره عن سبب، فإمّا أنْ يكون هو أوغيره، فان كان هو نفسه فإمّا أنْ يكون إيجاده للاختيار بالاختيار فيتسلسل، أويكون وجود الاختيار فيه لابالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره، وينتهى إلى الإختيار الأزلىّ» انتهىٰ باختصار ما، لكن هذا لاينافى كون فعل العبد باختياره إذ الفعل الاختيارى ما يكون ذلك الفعل بالإختيار لاما يكون اختيار الفعل بالاختيار.

و خامسها قولنا : * **وَكَيْفَ فِعْلُنَا إلَيْنَا فُوِّضَا** * وَالحال **إنَّ ذَا** ، أى تفويض فعلنا **تَفْوِيضَ ذَاتِنَا** إلينا **اقْتَضَىٰ** * **إذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا** ، أى طينة
٣ نفوسنا بقاء **بِالْمَلَكَة** الحميدة العلميّة والعمليّة ، إن كانت طينتنا من علّيّين ـ ـ رزقنا الله وإيّاكم بحقّ محمّد وآله (ص) ـ ، أوالملكة الرّذيلة الجهليّة المركّبة ، والعمليّة السّيّئة إنْ كانت طينتنا من سجّين ـ أعاذنا الله وإيّاكم منها ـ * **وَتِلْكَ** الملكة **فِينَا حَصَلَتْ**
٦ **بِالْحَرَكَةَ** النّفسانيّة والبدنيّة ، إذ الملكات إنّما تحصل من تكرّر الأفعال والحركات نفسانيّة كانت أو بدنيّة ، والمفروض انّ تلك الأفعال والحركات مفوضّة إلينا ، وحقايق ذواتنا و هويّاتنا ليست إلّا الملكات العلميّة والعمليّة ، سيما بناءً على اتّحاد العاقل
٩ والمعقول . ولأجل انّه مالم يستحكم ملكاتنا لم يتمّ تخمير ذواتنا ، قيل فى حدّ الإنسان : « حيوان ناطق مائت » ، ولم نذكر الحالات لأنّها فى معرض الزّوال فلم يعبأ بها ، ولهذا قال تعالىٰ : « فاستقم كما أمرت » . وقال النّبىّ (ص) : « شيّبتنى سورة هود » لمكان هذه الآية .

١٢ ثمّ هذه التّخميرات وإنْ وقعت فيما لايزال بالقياس إلينا ، لكن بالنّظر إلى المبادى العاليه فضلا عن مبدء المبادى « جفّ القلم بماهو كائن إلى يوم القيامة » فقد فرغوا عن التّخمير والتّعجين بوجه ، « وكلّ يوم » بل كلّ آن « هو فى شأن » بوجه ، وهذا الوجه الخامس
١٥ مما سنح بخاطرى الفاتر فى الرّد على المفوّضة .

ولما توّهم من الوجوه المذكورة فى النّظم الجبر ـ نعوذ بالله منه ـ أردنا أنْ نبيّن أنّ المقصود إبطال التّفويض المستلزم للشّرك الخفىّ ، وإنّ التّحقيق ما هو مذهب أهل
١٨ الحقّ المأثور من الأئمّة الأخيار (ص) من الأمر بين الأمرين ، كما أشرنا إلينا بقولنا : * **لٰكِنْ كَمَا الْوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا** ، أى إلينا ، إذ قد علمت انّ الكلّى الطّبيعىّ موجود ، والمهيّة متحقّقة وإنْ كان بواسطة الوجود وساطة فى العروض ، وانّ الوحدة فى
٢١ عين الكثرة * **فَالفِعْلُ فِعْلُ اللهِ** ، لأنّ نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب وإلى القابل بالإمكان ، وانّ فى مقام التّوحيد يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ، فكذا فى الفعل ، **وَهُوَ** فى عين كونه فعل الله تعالىٰ ، **فِعْلُنَا** ، إذ علمت أنّ الإيجاد متفرّع على

الوجود . و خلاصة الأمر بين الأمرين أنّ الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار ، ومعرفة نسبة الإيجاد يتوقّف على معرفة نسبة الوجود ، وقد علمت أنّ الوجود الإمكانى له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى القابل ، فكذا الإيجاد ، وهانان النّسبتان فى الوجود متحقّقتان مادام ذات موضوعه متحقّقة فكذا فى الإيجاد . وقد بسطت القول فيه فى شرح الأسماء ، وذكرت فيه أنّ من يرى شرّاً وينفى عن ذاته فعل الشّر ، مع أنّ المهيّة ينبغى أنْ يكون جُنّة ووقاية للحقّ تعالى عن إسناد الشّرور ، فلينف وجود ذاته ، وليفن مهيّة ووجودا ، و إلّافكما انّ الوجود له كذلك الإيجاد له ، لما عرفت من دوران النّسبتين .

غُرَرٌ فِى حَيَاتِهِ وَ بَعْضِ مَا يَتْبَعُهَا

* **إنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ** و محض الوجود **حَىّ * بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ** له **طَىّ** ، فإنّ الحىّ هو الدّرّاك الفعّال ، * **إذْ** - توقيتى - **عِلْمُهُ** - بالمعنى المصدرىّ - **الأشْيَاءَ** - مفعوله - **مِنْ أنْ تَحْضُرا** له تعالىٰ كما سبق انّ علمه تعالىٰ ، بالأشياء حضورىّ وبالإضافة الاشراقيّة ، * **فَعِلْمُهُ** المتعلّق بالمسموعات ، **يَكُونُ سَمْعاً** ، وعلمه المتعلّق بالمبصَرات يكون **بَصَراً** ، بل قال شيخ الإشراق - قدّس سرّه - : «علمه تعالىٰ يرجع إلى بصره لا انّ بصره يرجع إلى علمه» .

غُرَرٌ فِى تَكَلُّمِهِ تَعَالىٰ

و أنّ الوجودات كلماته ، لأنّها مُعرِبة عمّا فى الضّمير أعنى المكنون الغيبىّ ، وكما انّ الكلمات اللّفظيّة تحصل من تقاطع النّفس الإنسانىّ فى المقاطع الثّمانية والعشرين الّتى هى بعدد منازل القمر ، كذلك الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النّفس الرّحمانى وهو الوجود المنبسط فى المراتب الثّمانية والعشرين . وهى العقل والنّفس والأفلاك التّسعة والأركان الأربعة والمواليد الثّلاثة وعالم المثال والمقولات التّسع العرضيّة ، * **اللَّفْظُ مَوْضُوعاً لَدَى الأنَامِ * مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلامِ * فَهُوَ** ، أى ذلك اللّفظ نحو **وُجُودٌ مَعَهُ وُجُودٌ** آخر مدلوله وهو الصّورة الذّهنيّة * **ذِهْناً** ، أى فى الذّهن **لَهُ**

أي للوجود الثاني . **بِجَعْلِنَا** ومواضعتنا **شُهُودٌ** وحضور لا بالطبع ، كما في الكلمات الوجوديّة على المدلولات الالهيّة ، ولا كالوجودات الذهنيّة على الوجودات العينيّة . * **فَحَيْثُ فِي تَأدِيَةٍ** ، أي تأدية المتكلّم إيّاه **ذَا** ، أي اللفظ **أَيْسَرُ** وأسهل ، لكونه صوتا غير قارّ ، ولا تحتاج في أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التنفس * **مِنْ غَيْرِهِ** كالإشارة فضلاء عن غيرها ، كإحداث أوضاع متفننّة كلّ لمدلول **لِاسْمِ الْكَلَامِ آثَرُوا** يعني اختاروا اللّفظ لأنْ يكون مسمّى لاسم الكلام * **وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ** ، أي غير اللّفظ **بَدِيلَهْ** حتّى يكون باعتبار الوضع حضور خصوصيّة من خصوصيّات ذلك الغير منشأ لحضور خصوصيّة من خصوصيّات ذلك الوجود الثاني في الذهن * **إِذْ ذَاكَ** ، أي حينئذ **حَالُهُ** ، أي حال ذلك الغير **يَكُونُ حَالَهْ** ، أي حال اللّفظ في كونه وجودا معه وجود بالمواضعة ، أو حال اللفظ يكون حال الغير في عدم الدّلالة على معنى ، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذ كالكيف المبصر أو المذوق أو غيرهما .

الآن إذا علمت ذلك ، علمت أنّ الوجودات لا تفقد مما هو المعتبر في الكلام إلّا ما لا مدخليّة له إلّا على سبيل الاتّفاق ككونه صوتا ، ولا يزداد على اللّفظ إلّا ما هو مؤكّد لكونه كلاما معربا عن المعنى * **فَالْكُلُّ** ، أي كلّ الوجودات **بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةْ** على مدلولات إلٰهيّة * **حَاكِيَةٌ جَمَالُهُ جَلَالَهْ** ، كما قيل :

جمالك في كلّ الحقايق سائر ولَيس له إلّا جلالك ساتر

* **وَكُلُّ جُزْئِيٍّ مِنَ الْأَسْمَاءِ** المراد بها الوجودات ، إذ كلّ منها علامة وآية وسمة وحكاية من صفة من صفاته ، كما قال : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ » **وُضِعْ** * **وَضْعاً إِلٰهِيّاً لِمَعْنًى مَا** ـ نافية ـ **صُنِعْ** بخلاف المعاني الذّهنيّة للكلمات اللّفظيّة * **إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرْضِيَّةْ** ، أي لما عرض الدّلالة العرضيّة الّتي هي باعتبار وضع موجود عرضيّ ـ بسكون الرّاء ـ لآخر مثله في السّلسلة العرضيّة الزّمانيّة ، وما بالعرض تزول فتلك الدّلالة * **تَزُولُ لَا الدَّلَالَةُ الْوَضْعِيَّةْ** الإلٰهيّة الذّاتيّة الطّوليّة ، لأنّ ما بالذّات لا يختلف ولا يتخلّف .

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِ الْكَلَام

* **فَمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ * كَوْنٌ** ـ إمّا عطف بيان لـ«ما»، أو خبر مبتداء محذوف ـ * **بِحَيْثُ يُنْشِىءُ الآيَاتِ**، وهو الوجود المجرّد عن المجالى والمظاهر والدّال والمدلول فيه واحد كما قال عليه السّلام : «يا مَنْ دَلَّ علىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ».

* **وَمِنْهُ مَاذَا كَلِماتٌ تَمَّة** ـ مخفّف تامّة ـ وهى الموجودات التّامّة الّتى ليس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة فى السّلسلة النّزوليّة والموجودات المستكفية بذواتها، وباطن ذواتها من العقول الكاملة فى الصّعود ، كما فى مأثورات أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ «نحنُ الكَلِمَاتُ التّامّات» وفى القرآن: «وكَلِمَةٌ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ» و * **كَجَامِعِ الْكَلِم هَادِى الأُمَّة**، والمراد به نبيّنا (ص) القائل: «أُوتيتُ جَوَامِعَ الكَلِم» * **وَمِنْهُ مَافِى صُحُفٍ مُنَشَّرَةَ**، وهى وجودات النّفوس ووجودات عالَمَى المثال والملك كما قال تعالىٰ : «قُلْ لَوكَانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبّى وَلوجِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» * **مَامَسَّ ذَا**، اى ما نال ماذكرناه من أنّ الوجود بشراشره مراتب الكلام **إلاّ النُّفُوسُ الطَّاهِرَة** عن علايق عالم الطّبيعة، وعن الجهلين البسيط والمركّب ، أوما مسّ العقول ونحوها، إلّا النّفوس الطّاهرة عن هذه الألواث * **لِسَالِكٍ نَهْجِ الْبَلاغَةِ**، أى طريق البلوغ والوصول إلى الغاية المطلوبة، فانّ البلاغة والبليغ أيضا من البلوغ كما يستفاد من القاموس، **انْتَهَجَ** * **كَلامُهُ سُبْحانَه الْفِعلُ**، أى هذا الكلام **خَرَجْ**، وفيه تلميح إلى قوله ـ عليه السّلام ـ فى نهج البلاغة : «إنّما يقول لمّا أراد كونه كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع، و إنّما كلامه سبحانه فعله».

* **إنْ تَدْرِ هٰذا**، أى ما ذكرناه من أنّ الوجودات كلمات ، **حَمْدَ الأَشيا** وتسبيحها لله تعالىٰ **تَعْرِفِ** * **إنْ كَلِمَاتِهُ إلِيهَا**، أى إلى الأشياء **تُضِفِ** فوجوداتها كما هى وجوداتها كذلك كلماتها ، وبالجملة إذا أُضيف الوجودات ـ إليه تعالىٰ ـ كانت

الكل إعرابا عن الغيب المصون والكنز المكنون . وكانت كلمات وخطابات منه متعلّقة بالمهيّات ، وإذا أضيفت إلى المهيّات كانت إظهارا منها وشرحا وكشفا لجماله و
٣ جلاله ، والحمد المتعارف أيضاً شرح وإظهار لفضائل المحمود و فواضله ، فما ورد فى الكتاب الكريم الالٰهى ، من حمد الأشياء وتسبيحها محمولان على ما هو حقّ الحمد و التّسبيح وحقيقتهما ، لا على مجرّد دلالتها بحدوثها أو بامكانهما على أنّ لها مؤثّرا ، كما قال
٦ به المتكلّمون .

غُرَرٌ فِي الإِرَادَة

قد عرفت بتعريفات شتّىٰ أرجحها ما أشرنا بقولنا: * **عَقِيبَ دَاعٍ** ـ المضاف
٩ نصب على الظّرفيّة لقولنا «شوقا» **ودَرْكِنَا** ـ بدل من داع ـ **والْمُلاَيِمَا** ـ مفعول دركنا ـ * **وَشَوقا مُؤَكَّداً إرَادَةً** ـ مفعول **سِمَا** ـ .

وتفصيله انّ الأرادة فينا شوق مؤكّد يحصل عقيب داع هو إدراك الشّىء الملايم
١٢ إدراكا يقينيّا أوظنيّا أو تخييلياً موجبا لتحريك الأعضاء، لأجل تحصيل ذلك الشّىء ، * **وَفِيهِ** تعالىٰ **عَيْنُ الدَّاعِ** الذّى هو **عَيْنُ عِلْمِهِ** العنائى * **نِظَامَ خَيْرٍ** ـ مفعول علمه ـ **هُوَ**، أى علمه **عَيْنُ ذَاتِهِ**، فالدّاعى والغرض من الأيجاد ذاته ، * **إذ** ـ تعليلى ـ
١٥ **لَيْسَ فِيهِ** تعالىٰ **حَالَةٌ مُنْتَظَرَة** * **حَصَّلَهَا** ، أى حصّل تلك الحالة له تعالىٰ **مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَهُ** ، أى تصوّره الواجب * **فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلُّ مُدْرِكٍ** ـ بصيغة الفاعل ـ لانّ ذاته حاضر لذاته، لامهيّة له فضلا عن المادّة والموضوع . وما ينال المدارك
١٨ بوجودات متشتّتة يناله بمدرك واحد جمعى، هوذاته المتعالية، * **أتَمَّ إدْرَاكٍ** ـ مفعول مطلق ـ لانّ علمه حضورىّ ذاتىّ تفصيلىّ بغيره فكيف بذاته **لأَبْهَىٰ مُدْرَكٍ** ـ بصيغة المفعول ـ لكونه غير متناهٍ فى البهاء والجمال شدّة بما لايتناهىٰ . و حيث ذاته كذا، فهو *
٢١ **مُبْتَهِجٌ بِذَاتِهِ** ، و عاشق لذاته ، **بِبَهْجَةٍ** * **أَقْوَىٰ** و بنحو اتمّ ، فانّ تماميّة الأبتهاج والعشق تدور على تماميّة هذه الأشياء ، **وَمَنْ لَهُ بِشَيٍ بَهْجَة** . شروع فى بيان إرادته للآثار فهو * **مُبْتَهِجٌ بِمَا**، أى بأثر **يَصِيرُ** ذلك الشّىء **مَصْدَرَهُ** * **مِنْ**

حَيْثُ أَنَّهُ ـ عايد إلى كلمة «ما» ـ يَكُونُ أَثَرَهُ أثرا * كَرَابِطٍ لاَشَىءَ بِاسْتِقْلاَلِهِ ، * لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَىٰ حِيَالِهِ ، بل يكون ظهوره ظهور المؤثّر كعكس يكون آلة لحاظ العاكس ، فإذا كان الابتهاج ، أوالعشق ، أوالرّضا ، أو ما شئت فسمّه بالمؤثّر ابتهاجا ۳
بالأثر بما هو اثر تبعا ، فكان * رِضَائُهُ بِالذَّاتِ المتعالية بِالْفِعْلِ ـ متعلّق بقولنا رِضًا تبعا * وَذَا الرِّضَا ، و هذا الأبتهاج إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَىٰ و قدر و أمضى الأمور بانّ الدّاعى والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى . ۶

غُرَرٌ فِى تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِى وَالْغَرَضِ مِنَ الإِيجادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَىٰ

* تَنْظِيمَكَ الْعَوَالِمَ ـ مفعول ـ لَوِانْفَرَضْ حال كونك * تَدْرِىْ ۹
كَمَالَ الْحَقِّ و تماميّته الّتى هى حقيقة ذاته ، فعند ذلك كَانَ ذَا الكمال والجمال هو الْغَرَضْ لك فى تنظيم ذلك النّظام الكلّى ، * فَحَيْثُ لاَ كَمَالَ فَوْقَهُ تعالى ، وَهُوَ سبحانه * مُنَظِّمٌ تلك الأمور الكليّة والعوالم الطّوليّه والعرضية فَوْقَ التَّمامِ ، ـ ۱۲
الظّرف خبر مقدّم لقولنا : ـ عِلْمُهُ فيعلم كما له الذى هوحقيقته ، على ما هو عليه ، فعند ذلك * كَانَ هُوَ الْغَايَةُ لِلإِيْجَادِ والفعل لاَ * شَىْءَ سِوَاهُ فِعْلَهُ ـ مفعول قولنا : قَدْ عَلَّلاَ . ۱۵

هذا ما ذكره الشّيخ الرّئيس فى التعليقات بقوله : « ولو انّ إنسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقة واجب الوجود ، ثمّ كان ينظّم الأمور الّتى بعد على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النّظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذى هوالكمال ، ۱۸
فان كان واجب الوجود بذاته هوالفاعل ، فهو أيضا الغاية والغرض » انتهى .

وأيضا * لَوكَانَ الإِلْتِذَاذُ الّذى فِينَا شَاعِراً بذاته * لِذَاتِهِ ، أى لأجل ذاته لِلْفِعْلِ ـ متعلّق بقولنا : ـ كَانَ مَصْدَراً . ۲۱

وهذا أيضا ذكره فى التّعليقات بقوله : « ونحن إنّما نريد الشّىء لأجل شهوة أو لذّة لالأجل ذات الشّىء المراد ، ولوكانت الشّهوة واللّذة أوغيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها

وكان مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنّها صادرة عن ذاتها والأرادة لاتكون إلّا لشاعر بذاته » انتهى . * **بَلْ يَفْعَلِ التَّذّاذ** شروع فى بيان انّ الفاعل والغاية فى كل موضع لهما نحو اتّحاد ، وانّ فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس ٣
بمجرّد الفرض ، **إذْ** علّة **غائيَّة** * **مُعْطِيَةُ الْفاعِلِ فاعِلِيَّة** كما قالوا : « إنّ العلّة الغائيّة فاعل الفاعل بما هوفاعل » ، * **فَكُلٌّ** ، أى كلّ فاعل **السّبب الْغائىُّ فِيه** ، أى فى ذاته **كَانَا** ، فالعطشان الّذى يطلب الرّى * **رَيَّان** قام بنفسه الرّى ، **ذِهْناً** وهو **ابْتَغىٰ** ٦
رَيَّانا عينا ، فالرّيان يطلب الرّيان .

الفَرِيْدَةُ الثَّالِثَــةُ

فى

أَفْعالِهِ تَعالىٰ ٩

غُرَرٌ فِى أَنْحَاءِ تَقْسِيماتٍ لِفِعْلِ اللهِ تَعَالىٰ

* **الْفِعْلُ** ـ بمعنى المفعول ـ إمّا أنْ يكون مسبوقا بالمادّة والمدّة وهوالكائن، وإمّا أن لايكون مسبوقا بشىء منهما وهوالمُبتَدع ، وإمّا أنْ يكون مسبوقا بالمادّة دون المُدّة ١٢
وهوالمخترع ، وإماعكسه فاحتمال فى بادى النّظر غير متحقّق فى الخارج وإليها أشير بقولنا :
إنْ يَسْبِقْ هَيُولىٰ ـ مفعول يسبق ـ ومعلوم انّه إذا سبق الهيولىٰ سبق المُدّة أيضا فهو **مُبْتَدَعْ** ، كالعقول والنّفوس المجرّدة * **وَمَعَ لُحُوقٍ** للهيولىٰ فهو **كَائِنٌ** ، كالعناصر ١٥
والعنصريّات **وَمُخْتَرَعْ** ، كالفلك والفلكيّات * **لِلْمُدَّةِ الكَائِنِ أَيضاً** ، أى كما للهيولى **قَدْ لَحِقْ** * **بِذَاكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدِ افْتَرَقْ** ، فإنّ المخترع غير مسبوق بالمدّة ، بل المدّة مقدار حركته المتأخّرة عن جسمه طبعاً . ١٨

* **بِتَمٍّ** ـ متعلّق بيفى ـ وهوما ليس له حالة منتظرة كالعقول ، **أوْ نَاقِصٍ** وهو بخلاف التّامّ ، والنّاقص إمّا **مُكْتَفِى** إن اكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذّاتيّة فى خروجه من النّقص إلى الكمال كالأفلاك و نفوسها ، و من هذا القبيل نفوس الأنبياء ٢١

بحسب الفطرة، وإمّا بعد الاستكمال فربّما صاروا من التّام ، * **أوْغَيْرُهُ**، أى غيرمكتفى إن لم يكتف بذاته وباطن ذاته فى الاستكمال بل احتاج إلى مكمّلٍ خارج كالعنصريّات ونفوسها الغير المؤبّدة **الْفِعْلُ كَذَا أيْضاً يَفِى** . ٣

* **وَأيْضاً الْفِعْلُ مُحَرِّكٌ فَقَطْ** ، أى غير متحرّك كالعقول النّوريّة، فإنّها محرّكة للنّفوس كتحريك المعلّم للمتعلّم والمعشوق للعاشق، * **أوْمُتَحَرِّكٌ فَقَطْ** غير محرّك لشيء كالجسم بما هو جسم والهيولى **أوْ مَا اخْتَلَطْ** منها، أى محرّك من وجه ٦ ومتحرّك من وجه كالنّفوس والطّبايع .

* **كَذَاكَ**، تقسيم رابع للفعل بأنّه إمّا شيء **مِنْ لاَشَىْءٍ** كالأجسام، فإنّها خلقت من المادّة الأولى وهى الّلا شيء يعنى لاشيئيّة فعليّة لها ، فإنّها قوّة محضة وقوّة الشّيء بما هى ٩ قوّة الشّيء ليست بشيء ، **أوْ** شيء **مِنْ شَىْءٍ** كالنّفوس من العقول ، **أوْ* لاَ هُوَ مِنْ شَىْءٍ** أى شيء لا من شيء ، كالعقول ، ويمكن أن يكون شيء من شيء كالمواليد من الأمّهات، إذ المتعارف أدخال كلمة «من» على مادّة الشّيء، والعقول ليست مادّة للنّفوس ١٢ فيكون النّفوس المجرّدة من شيء لا من شيء .

وَاذاعرفت هذه فاعرف انّ **إيَّاهَاعَنَوا** وعنها عبّروا * **بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِىْ سَمَكْ** ، أى رفعة ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان المشّائين * **وَجَبَرُوتٍ** ١٥ هوعالم العقول **وَمَلَكُوتٍ** بالمعنى الأعمّ وهوعالم الغيب جملة وملكوت بالمعنى الأخصّ، هوعالم المثال، ويقال له الملكوت الأسفل أيضاً **وَمَلَكْ** من «الصّافات صفّاً والسّابقات سبقا والمدبّرات أمرا » ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان الشّريعة والمعرفة * **وَالنُّورِ** ١٨ **الإسْفَهبَدِ** من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة **وَالْمَظَاهِرِ** من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ، بل الأشباح المثاليّة * **لِنُورِ الأنْوَارِ وَنُورٍ قَاهِرٍ** من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان الإشراقيّين، وبعضها كالمظاهر أكثر تداولا فى لسان الإشراقيّين ٢١ الاسلام، وأمّا حكماء الإشراق غيرهم فيعبّرون عن الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بالبرازخ العلويّة والسّفلية كما فى كتاب حكمة الإشراق * **كُلٌّ** من الألفاظ المساوقة من كلّ لسان

كالنور القاهر والملك المقرّب والجبروت والعقل **لِمَعْنىً واحدٍ يُشِيرُ**، وقس عليه الباقى، بل الكلّ دالّات على معنى واحد حقيقىّ هو معنى المعانى ومقصد المقاصد:

٣ الكلُّ عِبارَةٌ وَأنْتَ المَعنىٰ يا مَنْ هُوَ لِلقُلُوبِ مِغْناطِيسُ

* **وَكَانَ فِى تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ**.

غُرَرٌ فِى أَنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالىٰ إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيب

٦ أى الأشرف فالأشرف إلى الأخسّ الّذى ينتهى به السّلسلة النّزوليّة، * **إذِ العِنَايَةُ** قد علمت معناها **اقْتَضَتْ وُجُوداً**، أى وجود الأفعال * **فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ** والتّرتيب **جُوداً**، أى إفادة بلا عوض ولاغرض * **قَاهِرٌ أعلىٰ**، أى العقول الطّوليّة

٩ بالتّرتيب ثمّ فاض **مُثُلٌ ذِى شَارِقَة نوريّة**، أى الطّبقة العرضيّة من العقول، أعنى القواهر الأدنين بلسان الأشراق كما سيجىء، * **فَنَفْسُ كُلٍّ**، أى ثمّ فاض نفس الكلّ، والمراد بها هيٰهنا جملة النّفوس المحرّكة للسّماوات لانفس الأطلس فقط كما مرّ،

١٢ ثمّ فاض **مُثُلٌ مُعَلَّقَة**، أى عالم المثال والخيال المنفصل، * **فَالطَّبْعُ** أى ففاض طبع الكلّ، **فَالصُّوَرَةُ**، أى ففاض الصّورة الجسميّة المطلقة **فَالْهَيُولىٰ**، أى ففاض الهيولى * **وَاخْتَتَمَ الْقَوسُ بِهَا**، أى بالهيولى **نُزُولا**، فهذا هو القوس النّزولىّ، وفى

١٥ مقابله القوس الصّعودىّ مراتبه كمراتبه، و يقابل كلّ من هذه بنظيره من تلك «كَمَا بَدَأكُمْ تَعُودُونَ» لكن النّزول من الأشرف فالأشرف والصّعود من الأخسّ فالأخسّ، بمقتضى قاعدة إمكان الأشرف والأخسّ .

١٨ غُرَرٌ فِى إِثْبَاتِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

* **عَقْلاً وَنَقْلاً كَانَ** - تامّة - **عَقْلٌ**، أمّا الدّليل العقلى، فكثير منه ما أشرنا إليه بقولنا **إذْ بَدَا** وتقرّر أنّه * **لاَيُوجِدُ الْوَاحِدُ إلّا وَاحِدا**، * **فَذٰلِكَ الْوَاحِدُ**

٢١ الصّادر عن المصدر الواحد إمّا **نَفْسٌ أوَعَرَضْ** * **أوْصُورَةٌ أوِ الْهَيُولىٰ وَلَوفُرِضْ**

ذلك الواحد الصّادر * **نَفْساً وَ هَيْئَةً** ، أى عرضا ، لزم أن يكون **بِلاَ جِسْمٍ فَعَلَ** ذلك الواحد المفروض أحدهما والتّلازم باطل . لأنّ النّفس محتاجة فى فعلها إلى الجسم ، والعرض محتاج فى ذاته فضلا فى فعله إليه . ولوفرض عرضا نفسانيّا كان محتاجا أيضا إلى الجسم ٣
بواسطة النّفس ، لأنّ اسم النّفس لما يتعلّق تعلّقا تدبيريّا بالجسم . وبيان اللّزوم أنّ الصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع مادونه ، فإذا كان نفسا يجب عليّته لمتعلّقه ، وإذا كان عرضا يجب عليّته لموضوعه ، * **أَوْ أُخْرَيَيْنِ فَتَلاَزُمٌ** بينهما **بَطَلَ** ، يعنى ٦
لوفرض الصّادر الأوّل عنه تعالى صورة أوهيولى ، بطل التّلازم بينهما ، وقد ثبت . أمّا إذا كان هيولى فلأنّه يجب أن يكون لها تقوّم بدون الصّورة وتقدّم عليها ، وأمّا إذا كان الصّورة فلأنّها يجب أنْ يكون لها استقلال فى سببيّتها للهيولىٰ ، مع أنّها محتاجة ٩
فى تشخصّها إلى الهيولىٰ ، والشّىء مالم يتشخصّ لم يُوجَد ، * **وَهٰذِهِ الأَقْسَامِ لَمَّا بَطَلَتْ** وكونه جسما باطل من رأس ، لعدم كونه واحدا حيث أنّه مركّب من الهيولىٰ والصّورة ، ولذا لم نتعرّض له . * **فَوَحْدَةُ الْمَبْدَءِ عَقْلاً** مفارقا له وحدة ١٢
جمعيّة **اقْتَضَتْ** ، لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة .

و أما الدّليل النّقلى فكقوله (ص) : « أوّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ » ، وكقول ١٥
أمير المؤمنين على ـ عليه السّلام ـ حين سئل عن العالم العلْوى : «صُوَرٌ عارِيَةٌ عَنِ المَوَادِّ خَالِيَةٌ عَنِ القُوَّةِ والاستِعْدادِ ، تجلّىٰ لها فَأَشْرَقَتْ وَطَالَعَهَا فَتَلأْلأَتْ . ألقىٰ فى هُوِيَّتِهَا مِثَالَهُ وَأَظْهَرَ عَنهَا أفْعَالَهُ »الحديث . وفى حديث الأعرابى وحديث ١٨
كميل فى أقسام النّفس عن أمير المؤمنين علىّ ـ عليه السّلام ـ دلالة عليه ايضا .

غُرَرٌ فِى كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِى الْعَالَمِ

مع أنّ العقل أيضا واحد ، والواحد لايصدر عنه إلّا الواحد ، * **فَالْعَقْلُ الأَوَّلُ** ٢١
لَدَى الْمَشَّائِى ، وأمّا عند الاشراقى فستعلم كيفيّة حصول الكثرة ، إن شاءالله ، فهو و

إن كان واحداً، لكنّ فيه كثرة اعتباريّة ، فإنّ له وجوداً و مهيّة ، ولوجوده إضافة إلى مبدءه ، وبهذا الاعتبار يتّصف بالإمكان الذّاتى، وبوجه آخر لما كانت مجرّداً ، وكلّ مجرّد عاقل كان له تعقّل لذاته وتعقل لمبدءه فحينئذ* **وُجوبُهُ مَبْدَءَ عقل ثانٍ جائِي** وإمكانه ، أي وجوده باعتبار إضافته إلى مهيّته مبدء الفلك الأقصىٰ ، هذا باعتبار الوجه الأوّل أو عقله لمبدءه مبدء الثّانى ، * **وَعَقْلُهُ لِذاتِهِ** مبدء **لِلْفَلَكِ** الأقصى ، وهذا باعتبار وجه آخر فللإشارة إلى الوجهين عبّرت تارة بالوجوب وتارة بالتعقّل على أنّ وجوبه عين تعقّله لمبدءه ، فان تعقّل المجرّد عين ذاته الوجوديّة و إن لم يكن عين مهيّته * **دانٍ لِدانٍ** ، أي الوجه الذّاتى للمعلول الذّاتى ، **وسامِكٌ لِسامِكٍ** . فإنّ الوجود المضاف إلىٰ المهيّة كالظّلّ ، فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف الى نورالأنوار نور فيناسب صدورالعقل الثّانى الّذى أيضا نور، وكذا التّعقّلان أعنى استشعاره بهاء مبدءه و جماله وجلاله ومعيّة القيّوميّة به وقربه الّذى هو فوق القربات منه جلّ شأنه، واستشعاره مهيّته الإمكانيّة المظلمة الذّات وأنانيّته المحتاجة الّتى هى ليسيّة صرفة بالذّات، فيحصل من الأوّل العقل و من الثّانى الفلك كاستشعارك بكمال وبهاء لك فيحصل فى وجهك بشاشة أو احمرار، واستشعارك بنقص وآفة فيك فيحصل فى وجهك انقباض او اسوداد .

* **وَهٰكَذا** يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ، فيستو فى العقول التّسعة الأفلاك التّسعة **حَتّىٰ لِعاشِرٍ** من العقول **وَصَلْ** وهوالعقل الفعّال المكمّل للنّفوس النّاطقة بحول الله وقوّته، وإليه مفوّض كدخدائيّة عالم العناصر باذن الله تعالىٰ عند المشّائين كما قلنا:
* **وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِي الْعَناصِرِ حَصَلْ** ، فذلك العاشر* **بِالْفَقرِ** كما تقدّم **مُعْطٍ لِهَيُولىٰ** عالم **الْعُنْصُرِ** * **وَبِالْوُجُوبِ لِنُفُوسٍ** فى هذا العالم **وصُوَر** ، * **فَلِلْهَيُولىٰ**، أي هيولى عالم العنصر **كَثْرَةُ اسْتِعْدادٍ** غير متناهية ، لقبول الصّور كذلك * **بِحَرَكاتِ** كذلك الأفلاك **السَّبْعَةِ الشِّدادِ** ، فتلحق لقابل غير متناهى الأنفعال ، وتنظم إلى فاعل غير متناهى التّأثير، فيستمرّ نزُول البرَكات ، وقد أشرنا به إلىٰ كيفيّة صدور هـــذه

الكثرات ، عن العقل العاشر مع محدوديّة جهاته .

غُرَرٌ فِی رَبْطِ الحَادِثِ بِالقَدِيم

*وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَانَ حَادِثاً *لَوْلَاهُ ، أی لولاحدوث سببه ، بأنْ كان قديماً **طُولَ الدَّهْرِ** ـ متعلّق بما بعده ـ **كَانَ** الحادث المسبّب **لَابِثاً** هذا خلف . و إذا كان حادثا فسببه أيضا حادث وهكذا إلى غيرالنّهاية ، فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة فی الوجود مترتّبة وهذا هوالتّسلسل * **لٰكِنَّهُ مَعَ لَا تَنَاهِی السِّلْسِلَة** * **تَخَلُّفٌ** عن السّبب القديم مثل المسبّب الحادث الأصل ، والحال أنّه لابدّ من انتهاء الممكنات والحوادث طُرّاً إلى واجب الوجود تعالىٰ شأنه ، وتخلّف المسبّب عن السّبب غيرجايز ، هذا أصل الشّبهة .

وأمّا دفعها ، **فَالْحُكَمَاءُ قَائِلَة** ـ و مقول القول هوالبيتان بعده ـ نعنی قولنا : * **حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ** فلكيّة **تَجَدَّدَتْ** * **نِسَبُهَا وَذَاتُهَا** ، أی ذات الحركة **قَدْ ثَبَتَتْ** إذ قالوا فی كلّ حركة أمر واحد بسيط مستمرّ هوالتّوسط بين المبدء والمنتهىٰ، راسم لأمر ممتدّ هوالحركة بمعنى القطع ، فذلك التّوسّط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته ، إنّما التّجدّد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة ، فالحركة من حيث الذّات أعنى ذلك الأمر البسيط المحفوظ فی تلك الحدود مستندة إلى المبدء الثّابت . وباعتبار نسبها المتجدّدة يسند إليها الحوادث المتجدّدة ، فكلّ قطعة أوحدّ منها شرط لحدوث حادث وقع فی زمان خاصّ مخصّص لحدوثه ، فعلّة كلّ حادث مركّب من شیء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوّته ، ومن شیء حادث هوتلك القطعة أو ذلك الحدّ كما قلنا : * **كَمَا بِثَابِتٍ** قديم بالزّمان كالعقل ، أو قديم بالذّات و هو الواجب الوجود الّذی ينتهی إليه سلسلة الحاجات **ثَبَاتُهَا** ، أی ثبات الحركة **ارْتَبَطْ** * **كَانَ لِحَادِثٍ** من الحوادث الكونيّة **حُدُوثُهَا وَسَطْ** ، واذا نقل الكلام الى حدوث كلّ قطعة قطعة ، إذ لابدّ لكلّ حادث من مُحدِث فيعود حديث التخلّف ، يجاب بأنّ الحدوث والتّجدّد ذاتی للحركة ،

والذّاتىّ لايعلّل، فالجاعل جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة، إذ قد مرّ أنّ الجعل التّركيبىّ فيما بين الشّىء وذاته أوذاتيّاته باطل.

٣ **وَقِيلَ أيْضاً** فى ربط الحادث بالقديم **غَيرُ ذَا**.

فمنها ما قاله صدرالمتألّهين ـ قدّس سرّه ـ فى موضع من الأسفار بناء على ما حقّقه من الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتى فى الطّبيعة: «أنّه يلزم الإنتهاء إلى حادث مهيّته ٦ أو حقيقته عين الحدوث والتّجدّد كالحركة أوالمتحرّك بنفسه كالطّبيعة المتجدّدة بذاتها، لكنّ الطّبايع المنقطعة الوجود الّتى عدمها فى زمان سابق و حركة سابقة مسبوقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها، وتلك الطّبيعة الحافظة للزّمان لها وجهان: وجه عقلّى عندالله، ٩ وهوعلمه الأزلّى، وصورة قضائيّة وليس من العالم ولها وجه كونّى قدرى حادث فى خلق جديد كلّ يوم» انتهى، وإلى هذا اشرنا بقولنا: **وَقَدْ مَضَى** فى مبحث القدم والحدوث * **مَامِنَ الأَقْوَالِ لَدَينا الْمُرْتَضَى** من التّجدّد الذّاتىّ للطّبيعة.

١٢ ومنها جعل المقرّبات والمصحّحات الأمورالسّابقة المعدّة الّتى فى عرض الحادث، فإنّ كلّ متلوّ معدّلتاليه، والتّسلسل تعاقبىّ جايزعندهم، ويمثّلون بحركة الثّقيل الى أسفل، فانّه لاينتهى إلى حدّ إلّا ويصير ذلك الإنتهاء معدّاً لأنْ يتحرّك منه إلى آخر، والمؤثّر ١٥ هوالثّقل و هو ثابت محفوظ فى جميع الحدود المتغيّرة وبغير ذلك. «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا».

هذا كلّه عند من لم يقل بانقطاع الفيض، و يجعل الحدوث والتّجدّد فى ناحية ١٨ المستفيض، فهو فى مندوحة، و أمّا من يقول بالإنقطاع ففى داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لايخفى.

غُرَرٌ فِى كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكَثُّرِ عَلَى طَرِيقَةِ الإِشْرَاقِيِّين

٢١ ١ * **إذْ ذَا**، أى طريق المشّائىّ **لَدَى الشَّرْقِ**، أى حكماء لهم استيهال إشراق النّورعلى قلوبهم **بِلا وَثَاقٍ**، كما سيتّضح وجهه ان شاء الله.

* **أسَّسَ أُسّاً** آخر **شَيْخُنَا الإشْرَاقِيّ** شهاب الدّين السّهروودى ـ قدّس سرّه ـ فى حكمة الإشراق، * **في بَابِ مَصْدَرِيَّةِ** الواحد، لحصول **التَّكَثُّرِ** * **طُولاً وَعَرضاً**، أى فى العقول المترتّبة و المتكافئة و أصنامها **اصْغِهِ تَسْتَبْصِرِ**، وهوانّه * **مِنْ نِسَبِ** الأنوار **الْقَوَاهِرِ الطّولِيَّة**، أى إشراقات العقول المترتّبة ومشاهداتها * **قَدْ وُجِدَتْ** انوار **قَوَاهِرُ**، أى عقول **عَرْضِيَّة** متكافئة ، فعند الاشراقى * **لاَ يَأخُذُ الأَفْلاَكُ تَرْتِيباً** ـ مفعول به للاخذ ، اذا لم يكن بمعنى الشّروع ، وإلّا فهو مفعول فيه كمقابلـه ـ **إذَا** * **قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلُ**، أى عالم العقل **أَخِذَا** كما كان فى طريقة المشّائىّ الأفلاك آخذة فى التّرتيب والصّدور ، عند ماكانت العقول آخذة فيها، يعنى يفيض من الواجب تعالىٰ عقل ، ومن ذلك العقل عقل آخر إلى مبلغ محدود من غير أنْ يصل النّوبة إلى الأجسام ، * **بَلْ نُورٌ أقْرَبُ لِنُورِ النُّورِ** تعالىٰ ، وهو العقل الأوّل ، * **مُفِيضُ نُورٍ** ثان وثالث و هكذا إلى أن يحصل **عَدَدٍ مَحْصُورٍ** من القواهر والعقول ، فيقف سلسلة العقول المترتّبة ، كما يحصل من الشّمس فى الشّاهد نور فى مقابلها ، و من ذلك النّور نور آخر فى مقابل ذٰلك المقابل إلى أنْ يصل إلىٰ مالا يحصل منه نور فى المقابل، لضعفه الحاصل من الاصطكاكات والتنزّلات .

* **وَنُورُ الأنْوَارِ** تعالى شأنه، شروع فى بيان كثرة الجهات الحقيقيّة الوافية لصدور العقول فى الطّبقة المتكافئة الّتى كلّ منها منشأ لوجود نوع طبيعىّ فى هذا العالم الطّبيعىّ بأنّه تعالىٰ **لَهَا** ، أى لكلّ من العقول المترتّبة **مُشَاهَدُ** ـ بصيغة المفعول ـ فيحصل من شهود كلّ منها لنور الأنوار وغيره بوسط وغيره عقل فى الطّبقة المتكافئة ، كما فى كلّ إشراق بوسط و غيره كما نذكره بالتّفصيل على ما قلنا : * **شُرُوقُهُ** سبحانه **العَقْلِي** ، أى ليس بالحسّى العرضىّ **عَلَيْها وَارِدٌ** * **كَذَا شُعَاعُ** كل نور **قَاهِرٍ** بعد نور الأنوار تعالىٰ ، **لِمَا عَلاَ** * **يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلاً** ، ثم كلّ نور قاهر غير النّور الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق * **بِالْوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالىٰ أيضا** ، أى كما يقبل

بلا واسطة كما مرّ انّ شروقه إلى آخره، وإذا كان كذلك * **فيَقْبَل ُالقاهرالثّاني ُمِنْه ُ**، أي من نورالأنوار **فيْضا** ، أي فيض الاشراق مرّتين، * **مَرْتَبَةً مِنْه ُ**تعالىٰ **بِغَيرِ وَاسِطَة** ، * **وَمَرَّةً** اخرىٰ **أقْرَبَ نُورٍ رَابِطَة** فى البين ، ليقبل إشراقه تعالى ، ثمّ * **لثَالِثٍ** أى لقاهر ثالث، **أرْبَع ُ** مرّات من إشراقه تعالى . اثنتان منها **ثِنْتَا الصَّاحِب.** أى المرّتان، من الإشراق اللّتان قبلهما الثّاني من الحقّ تعالىٰ مرّة بلا واسطة ومرّة بواسطة النّور الأقرب . فتنعكسان من الثّاني على الثّالث ، * **وَ** اثنتان أخريان إشراق **نُورالأنوارِ** على هذا القاهرالثّالث بغير واسطة ، **وَ** إشراق من الحقّ قبله **نورٍ أقْرَبِ** بلا واسطة ينعكس منه على الثّالث . ثمّ * **لِرَابِعِ القَوَاهِرِ ثَمَانِي** مرّات* **أرْبَع ُ ثَالِثٍ** - بالاضافة اللّاميّة - ، **وَثِنْتَا الثَّانِي** فتنعكس تلك الأنوار السّتة السّانحة من نورالأنوار على القاهر الرّابع * **وَ أمّا** المرّة السّابعة والثّامنة **مَرَّتَا** نورين ، أحدهما النّور القاهر **الأقْرَب ُ**، الّذى هو **أولىٰ رَابطة وَ** ثانيهما **نُورُ الأنْوارِ** الّذى مرانّ له إشراقا على كلّ **بِغَيْرِ وَاسِطَة .**

* **وَ هٰكَذا سوانِحُ الأنوَارِ** قال الشّيخ الإشراق فى حكمة الإشراق : «فالنّور الحاصل فى النّور المجرّد من نور الأنوار هو الّذى نخصّصه باسم النّور السّانح » . وقال العلّامة فى شرحها : «لكنّه لايفى بهذا الاصطلاح ، لأنّه قد يستعمله فى إشراقات الأنوار المجرّدة بعضها على بعض» . * **تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارٍ** يعجز القوى البشريّة عن الإحاطة ، وذلك لانّ القاهرالخامس يقبل من النّورالسّانح ستّة عشرة مرّة ، ثمان مرّات تنعكس عليه من الرّابع واربع من الثّالث ومرّتان من الثّاني ومرّة من النورالأقرب ومرّة من نورالأنوار بغير واسطة وهكذا. ثمّ * **عَلَيْهِ** ، أى على تضاعف الأنوارالسّانحة من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى ، **قِسْ بِوَسَطٍ وَغَيْرِهِ** - متعلّق بقولنا : * **شُهُودُ كلٍّ وَ شُرُوق ُ نُورِهِ** ، أى مشاهدة كلّ سافل من الأنوار القاهرة عاليها ، وإشراق كلّ عالٍ منها علىٰ سافلها ، وهذا الإشراق وإن مرّ فى قولنا : « كذا شعاع » الى آخره ، إلّا انّ المقصود التّفصيل بالتّوسّط وغيره . و إنّما كان كلّ سافل حتى النّور الأبعد الأسفل

يشاهد العالى حتّى نور الأنوار، وكلّ عال حتّى نور الأنوار يشرق شعاعه على السّافل حتّى الأبعد الأسفل .

٣ * **إذ لا حِجَابَ** من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان وغيرهما **فِي الْمُفَارِقَاتِ**، ولا يحجب بعضها بعضاً * **وَ إنَّما اخْتَصَّ** الحجاب **الْمُقَارِنَاتِ** للمادّة ولواحقها ، * **فَكَانَ فِي كلَ** من القواهر **جَمِيعُ الصُّوَرِ**، أى الهيئات النّوريّة الّتى فى كلّ لكن فيما فوقه بنحو أعلى وفيما دونه بنحو أضعف ، وكان * **كُلٌ مِنَ الْكُلِّ** أى منزلة كلّ ٦ من كلّ أن يكون **كَمَجْلَى الآخَرِ**، فهى كالمرائى المتعاكسات .

هذا إشارة إلى ماقال ارسطاطاليس : «والأشياء الّتى فى العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها فى الضّوء الأعلى، ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلّها فى ذات صاحبه ، ٩ فصار لذلك كلّها فى كلّها ، والكلّ فى الواحد والواحد منها هو الكلّ ، والنّور الّذى يسنح عليها، لا نهاية له» هذا كلامه .

غُرَرٌ فِي تَمَايُزِ الأشِعَّةِ العَقْلِيَّةِ وتَكَثُّرِهَا فِي المَحَلِّ العَقْلِيِّ وَشُعُورِهِ بِهَا بِخِلَافِ الحِسِّيَّةِ فِي الحِسِّيِّ ١٢

* **ماامْتَازَتْ إلاّ بِتَمَايُزِ العِلَلِ** * **أشِعَّةٌ حِسِّيَّةٌ**، وقعت **عَلَى مَحَلّ** حسّى ١٥ كاشعّة سُرُج فى حايط، إذ لا يمكن تمايزها الا بالسّرج * **لا يَشْعُرُ** ذلك المحلّ الميّت **ازْدِيَاداً** فى الأشعّة ، **إذْ لَيْسَ بِحَيّ** * **لٰكِنْ** ليس كذلك اذ **لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيه** ، أى فى المحلّ، **فَيْء** أى يقع الظّلّ عن بعضها مع بقاء بعض ، ولو كان ١٨ الواقع من أحدهما عين الواقع من الآخر ، لما كان كذٰلك . * **أمّا أشِعَّةٌ لِذِي حَيَاتِه** أى لذى الحياة من المحلّ، حال كونه * **لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِه** * **وَلاَ الَّذِي يَحْصُلُ فِيهِ** من اعداد الاشعّة العقليّة **سِتْرا**، أى يكون عالما بذاته وبما ٢١ يحصل فى ذاته ، * **فَهُوَ**، أى المحلّ العقلّى **بِهَا** أى بالأشعّة العقليّة **إذاً تَزِيدُ**

شِعْراً، فيحصل من هذه الاشعّة أمثالها ، واعتبر بإشراق العقل على النّفس و صيرورتها مثله فى التجرّد ومشاهدة المجرّدات .

غُرَرٌ فِى فَذْلَكَةِ مَا ذُكِرَ

٣

وهى كيفيّة صدور الطّبقة العرضيّة من الطّولية وغير ذلك. * فَكَانَ ـ تامّة ـ مِنْ كُلٍّ مِن إشْرَاقَاتٍ ذكرت * عَقْلٌ كَمَا كان عقل مِنَ الْمُشَاهَدَاتِ ـ اللّام الاستغراق ـ * فَرْداً وَ بِالجِهَاتِ، أى مع الجهات فَرْداً ومَثْنىٰ ـ حالان من الجهات ـ * كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنىٰ ، أمثلة للجهات ، يعنى يحصل من كلّ إشراق أومشاهدة فردا عقل، ومنهما مركّبين عقل، ومن الإشراق مع القهر شىء ، ومنه مع الحبّ شىء ، ومنه معهما جميعاً شىء ، وهكذا . * إذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدّ ، بالنسبة * لِكُلِّ عَالٍ ذَا ، العالى غَنِىّ من السّافل و قَهْراً لـه يُعَد * فَجَاءَتِ الْقَوَاهِرُ والعقول قِسْمَيْنِ مِنْ ـ بيان للقسمين ـ * أنوارِ أعلَيْنَ ، وهى الطّبقة الطّولية بِتَرْتِيبٍ زُكِنْ ، أى مع ترتيب علّىّ ومعلولىّ بينها غيرحاصل منها شىء من الأجسام، لشدّة نوريّتها وقربها من الوحدة الحقيقيّة ، وقلّة الجهة الظّلمانية فيها ، * وَمِن القواهراللاّتِ أَرْبابَ الطِّلِسْماتِ بَدَتْ وهى * طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَئَتْ ، أى لاتقدّم ولاتأخّر بالعليّة بينها ،إنّما هى علل الأجسام ، وهى قسمان : * مِنْهَا القواهرالّتِى صدرت مِن جهات هى الْمُشَاهَدَاتِ ، * وَبَعْضُهَا القواهر الّتِى حصلت مِنْ جهات هى إشْرَاقَاتِ .

٦ ٩ ١٢ ١٥

ولمّاكان * نُورُ الشُّهُودِ كُلَّ نُورٍ شَارِقَةِ * يَسْمُو ، أى الجهات الّتى هى المشاهدات يعلو على الجهات الّتى هى الإشراقات . ولمّا كان عالم المثال أشرف من العالم الحسّى، لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور، لتجرّده عن المادّة بخلاف هـذا ، فَمِنْهُ ، أى من نورالشّهود العقول والأرباب الّتى بازاء الْمُثُلِ الْمُعَلَّقَةِ * وَعَالَمُ الحِسِّ إلَى الثّانِي ، أى العقول والأرباب الّتى حصلت من الإشراقات نُمِى * وَإنْ لِأعْلَيْنَ ،

١٨ ٢١

أی الی القواهر الطّولیة **انْتَمیٰ**، کما زعمه المشّائون **فَلْيَلْزِم * عِلِّيَّةُ الْجِسْمِ لِجِسْمٍ**، لأنّ بین عللها حینئذٍ ترتّباً علیاً ومعلولیّاً، فلابدّ أنْ یکون بین أجسام الأفلاك الّتی هی معالیلها ترتّب أیضاً، لوجوب التّطابق **وَانْتَفَى** اللّازم، لأنّ الجسم والجسمانیّ لا یؤثّر إلّا بالوضع، والوضع بالنسبة إلی المعدوم لایتصوّر.

وَأیضاً إن لاعلین انتسب عالم الحسّ فیلزم * **كَوْنُهُ**، أی کون جسم کالفلك الحاوی **مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أَشْرَفَا** من جسم آخر معلوله کالمحویّ * وَالحال ان **فَلَكَ الشَّمْسِ مِنَ** الفلك **الَّذِيْ يُحَفْ** ویحیط به وهو فلك المرّیخ، وإن کان * **أَصْغَرُ**، وأمّا **الشَّمْسُ** الّتی فیه **فَهُوَذُو شَرَفْ * فَإِنَّهُ الطِّلَسْمُ لِلسَّهْرِيرِ**، وهو بالفهلویّة إسم أعظم أنوار الطّبقة العرضیّة، وإذا کان صاحبه أعظم الأنوار فالشّمس نفسه، ویقال له «هو رخش» بالفهلویّة أعظم الطّلسمات، و إن الشّمس * **سُلْطَانُ كُلِّ كَوْكَبٍ مُنِيرٍ**، وما ازداد علی الکواکب بمجرّد المقدار والقرب بل الشّدّة، فإن ما یترائی من الکواکب أکبر من الشّمس بما لا یتقایس ولایفعل النّهار، ونسبته إلی العالم الکبیر نسبة القلب إلی البدن، فکما انّ به حیاة البدن کذلك بالشّمس حیاة هذا العالم.

و أیضاً کیف ینسب عالم الحسّ إلی القواهر الأعلین، * **وَلَيْسَ فِي العقل الثَّانِي مِنَ الجِهَاتِ مَا * يَفِي بِثَامِنٍ**، أی بصدور فلك ثامن **كَثِيرٍ أَنْجُمَا**، أی من حیث الأنجم، لأنّها أکثر من قطرات البحار، فالأجسام کلّها مستندة إلی العقول العرضیّة، والطبقة المتکافئة.

غُرَرٌ فِی تَطَابُقِ عَالَمِ الحِسِّ وَعَالَمِ العَقْلِ

* **فَكُلُّ هٰذِي النِّسَبِ الْوَضْعِيَّة** والهیئات الحسّیة الواقعة فی عالم الطّبیعة، * **أَظْلَالُ تِلْكَ النِّسَبِ النُّورِيَّة** والهیئات المعنویّة * **وَصَنَمٌ لِزِيْنَةٍ** وکمال جمّا زبرجًا فهو * **كَانَ لِنُورِ رَبِّهِ أُنْمُوذَجَا * كَهٰذِهِ الأَلْوَانِ** العجیبیة الّتی **فِي** ریاش **الطَّاوُوسِ**، * **بَلْ كُلُّ مَا** یقع من الهیئات الأنیقة **فِي الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ**،

* وَالنُّورُ القاهر فِي صنمه الغَاسِقِ حُكْمُهُ من القهر والحبّ ونحوهما ، انْسَحَبْ * فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبْ ، اذربّه قد غلب عليه القهر ، * أَمَا رَأَيْتَ أَنَّ
٣ شَمْساً وَقَمَرْ * نُورُهُمَا نُورَ النُّجومِ قَدْ بَهَرْ ، * وَغَاسِقٌ غلب عليه حُبٌّ وَمَا ، أى غاسق ذُلٌّ مَعَهْ ، أى مع الحبّ ، والمعنى أنّ غاسقا يصحبه ذل * كَزُهْرَةٍ ، فإنّها كوكب العشق والمحبّة وَالأُمَّهاتِ الأَرْبَعَةِ الّتى يصحبها الذّل والانقياد للآباء السّبعة.

٦ غُرَرٌ فِي أَنَّ الأَفَاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِي هٰذا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوع

* وَكُلُّ فِعْلٍ ذِيْ نَمَا مِنْ - تبعيضيّة - جِسمٍ * لَدَيْهِم ، أى لدى الأشراقيّين مِنْ صَاحِبِ الطِّلِسْمِ ، وقد بيّنه الشّيخ الإشراقى فى المطارحات ، وقد
٩ زُيّف احتجاجه فى مبحث مثل الأسفار وكذا لديهم * دُهْنَ السِّرَاجِ - مفعول مقدّم - رَبُّهُ يَجْذِبْ لَهُ ، وهو * شَكْلاً صَنَوبَرِيّاً اعْطِىٰ المَشْعَلَة. وكذا * بِالرَّبِّ ، أى بالهام ربّ النّوع لِلنَّحْلِ المُسَدَّسَاتُ ، وكذا بإلهامه لِلْعَنَاكِبِ المُثَلَّثَاتُ

١٢ غُرَرٌ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ المُثُلِ الأَفْلَاطُونِيَّةِ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا

* وَعِنْدَنَا المِثَالُ الأَفْلَاطُونِي ، إنّما سُمّيت تلك العقول المتكافئة مُثُلاً،
١٥ لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها ، لأنّها صور أسمائه تعالىٰ و حكايات صفاته ، أولكونها أمثالا للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلَين ، إذ قد علمت أنّ إشراق العقلى يحصل منه مثله ، كما انّ إشراق العقل يجعل النّفس مثله . وإنّما نسبت
١٨ إلى افلاطون ، لأنّ افلاطون واستاده سقراط كانا يُفرطان فى هذا الرّأى كما فى الشّفا ، * لِكُلِّ نَوعٍ له فرد فى هذا العالم وفَرْدُهُ العَقْلَانِيّ أى المجرّد الموجود فى عالم الإبداع غيرداثر ، كما علمت انّه علم الحقّ تعالى عندهم وصور قضائيّة عندنا ، فلاتردّ ولا
٢١ تبدّل ، * كُلُّ كَمَالٍ فِي الطِّلِسْمِ أعنى الأفراد الطّبيعيّة من نوعه أو شخصه المنحصر فيه

فی العالم الطّبیعی کالسّماء والسّماویّ . **وَزَعَهُ** ، أی فرّقه ذلک العقل ، فهو * **مِنْ جِهَةٍ** واحدة **بِنَحوٍ أعلیٰ جَمَعَهُ** ، أی کلّ زینة و کمال فی الطّلسم بنحو التّشتّت وبنحو التّعاقب والسّیّلان ، فهو فی صاحبه بنحو الوحدة والبساطة . * **وَالسِّرُّ** فی أنّ الوجود البسیط ، ۶ مشتمل علی جمیع وجودات مادونه بدون انثلام فی وحدته و بساطته **سَوَّغُ أخْذِ مَفْهُومَاتٍ** متخالفة ، و جواز انتزاعها * **مِنَ الْوُجُودِ الأَحَدِیِّ الذّاتِ** ، أی الوجود البسیط کما مضی * **کَالنَّفسِ** النّاطقة **فِي الذّاتِ** ، أی فی مرتبة ذاتها **قُوَاهَا** ۸ الباطنة والظّاهرة **حَاوِیَةٌ** * **بِوَحْدَةٍ فِي قُوَّةٍ** ، أی بجهة واحدة بسیطة فی قوة ، **وَهِیَ** ، أی هذه القوّة **هِیَةٌ** ، أی ذات النّفس ، لاأمر ینضمّ إلیها ، فهی بذاتها البسیطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهّم ومتخیّل وحسّاس ، کلّ علی مراتبها ، وذلک لأنّ الکلّ ۹ تفیض منها علی البدن ، فالقوی الظّاهرة والباطنة فی هذه النّشأة عشرة وفی النّشأة المثالیّة أیضا عشرة لتطابق العوالم ، لکن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة فی مثلها ، ففی سمعه ینطوی کلّ العشرة ، وفی بصره أیضا ینطوی کلّها ، وهکذا فی کلّ واحد من العشرة . وفی النّشأة ۱۲ العقلیّة أیضا توجد العشرة ، وتضرب تلک المأة فیها تصیر ألفا ، فمدرک واحد هو النّفس فی مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل علی کلّ القوی الألفیّة ، و منتزع منه مفاهیمها و مسمّی لاسمائها بنحو أعلی . ۱۵

* **لِبَدَنٍ** واحد ـ اللّام صلة وقایة ـ **کَمَا بِهَا** ، أی بالنّفس **وِقَایَة** وتدبیر استکمالی کذلک ، * **بِکُلِّ نَاسُوتٍ** هی افراد طبیعیّة لنوعه **لَهُ** ، أی للمثال الأفلاطونی **عِنَایَة** وتدبیر إکمالی ، وتحریک غیر تحرّکی ، فکان جملة أفراد النّوع کبدن له ، * **فَذِی** ۱۸ أی الأفراد النّاسوتیّة لنوعه **مِنَ الْمَخْرُوطِ** ، أی من نور المثال الأفلاطونی الّذی فی التّمثیل کمخروط **مِثْلُ الْقَاعِدَةِ** نظراً إلی التّشتّت والتمدّد فیها ، * **وَذَاکَ** ، أی المثال بذاته بمنزلة **نُقْطَةِ** رأس ذلک المخروط ، نظرا إلی الوحدة والبساطة تکون تلک النقطة ۲۱ **لِکُلٍّ** من کمالات الأفراد النّاسوتیّة من نوعه **وَاجِدَة** من الوجدان ، ففی التّمثیل هو کنقطة سیّالة ، ترسم سیلانها خطّا مستقیما ، والخطّ مثلّثا قائم الزّاویة ، والمثلّث مخروطا ،

بأن تحرّك على أحد ضلعيـه حافظا لطرف ذلك الضّلع مركز الدّائرة ودائراً بالضّلع الثّانى على محيط الدّائرة ، فتلك النّقطة السيّالة كأنّها فعّالة لذلك المخروط ، ولكن بالتّجافى عن مقامها وبالحركـة ، والمفارق لايجوز عليه التّجا فى ولا الحركة .

* **وَذَالِكَ** ، أى المثال النّورى هوا **لْأَصْلُ وَذِى** ، أى الأصنام والطّلسمات **فُرُوعٌ** ، * **وَذَالِكَ** ، أى المثال هو **الْكُلِّيُّ أَىْ وَسِيعٌ** ، يعنى إذا سمعت منهم أنْ يقولوا ربّ النّوع كلّى ، فلاتفهم منه ما يستعمل فى المفاهيم ، بل المراد بالكلّية السّعة الوجوديّة والإحاطة بالأفراد النّاسوتيّة كما يقولون الفلك الكلّى ، ويريدون به المحيط ، إذ معلوم انّه أيضا فرد مثل كلّ واحد من أصنامه ، والكلّى نفس الطّبيعة المحمولة عليه وعليها ، * **وَ** ذلك هو **الْمِثْلُ** لهذه ، أى متّفق معها فى المهيّة ، ولوازمها ، كما قال به صدر المتالّهين ـ قدّس سرّه ـ بناء على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادّيّا ، وبعضها مجرّداً ، لأصالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهريّة ، **لَامُجَرَّدُ الْمِثَالِ** المناسب لها بوجه ، و ان اختلفا مهيّة ، كما يفهم من بعض كلمات الشّيخ الإشراقىّ ، على ما نسبه إليه صدر المتالّهين ـ قدّس سرّه ـ وظنّى أنّ الشّيخ أيضاً لايكتفى بمجرّد المثاليّة والانموذجيّة والمقصود من بعض عباراته الموهمة التّنزيه عمّاهو من خصايص عالم المادّة .

وأيضا ممّا تمسّك به فى حكمة الاشراق قاعدة إمكان الأشرف فى وجود هذه الأنواع النّوريّة المجرّدة ، والمشهور أنّ شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف والاخسّ من نوع واحد ، حتى يلزم من إمكان الأخسّ إمكان الأشرف ، فلوكانا من نوعين ، لجاز أنْ يقال : عدم صدور الأشرف قبل الأخسّ لعلّه لامتناع مهيّته ، لكنّه ـ قدّس سرّه ـ لم يعبأ بهذا الشّرط فى إلـهيّات الأسفار ، وكان الشّيخ الإشراقى أيضا ، لايقول بهذا الشّرط ، حيث يستدلّ كما سنذكر بوجود النّور المدبّر على وجود النّور القاهر ، والنّفس والعقل متخالفـان نوعا ، إلا أنْ يقال باختلافهما بالنّقص والكمال كما هو الحقّ ، * **وَحِينَئِذٍ اخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ** لا بالمهيّة .

غُرَرٌ فِی ذِکْرِ تَأوِیلاتِ الْقَومِ لِلمُثُلِ الأفْلاطُونِیَّة

* **وَبَعْضُهُمْ** وهوالمعلّم الثّانی فی کتاب الجمع بین الرّأیین وأتباعه، **یُحَرِّفُونَ الْکَلِمَة**، * **فَأوَّلُوا** المثل **بِالصُّوَرِ الْمُرتَسِمَة** * **فِی ذَاتِ بَارِیْهَا**، فإنّ افلاطون ٣
وسقراط وغیرهما قالوا الکلّ نوع فرد مجرّد غیر داثر، والصّورة العلمیّة الإلهیّة من کلّ نوع مجرّدة لایتغیّر. ولمّا قالوا انّها قائمة بذاتها والصّور العلمیّة قائمة بذات الله تعالی قلنا:
وَذَا أی **قِیَامُهَا** بذات باریها - عزّاسمه- قیامها * **بِذَاتِهَا** المأثورعن الأفلاطونیّین، **لأنَّهُ** ٦
- جلّ شأنه - **تَمَامُهَا**، لأنّ علمه الإجمالی الکمالی الّذی هو عین ذاته کمال هذا العلم التّفصیلی، ولو لوحظ مسببیّتها عنه تعالیٰ کما یقال: انّها عنه تعالیٰ، والفاعل فیها هوالغایة،
فالسّبب الغائی هوالسّبب التّمامی، وإذا کان هو تعالیٰ تمامها وکمالها بحیث أنّ ماهو فیها ٩
لم هو، وشیئیّة الشّیء بتمامه وکماله لابنقصه، فقیامها بباطنیّ ذاتها أشدّ من قیامها بذاتها.

* **قِیلَ** والقائل هوالسیّد المحقّق الدّاماد - قدّس سرّه - **الْمِثَالُ صُوَرُ** أفراد نوعه الّتی فی **الْهَیُولیٰ** لکن * **بِمَا** هی **تُضَافُ لِلْمَبَادِی الأولیٰ**، لا من حیث ١٢
نسبتها إلی أنفسها، ولامن حیث نسبة بعضها إلی بعض، لأنّ هاتین النّسبتین مثار الکثرة بخلاف النّسبة الأولیٰ، * **حَیْثُ زَمَانِیَّاتُهَا**، أی زمانیّات صور الأفراد الهیولانیّة
وَالأزْمِنَة * **مِثْلُ مَکَانِیَّاتِهَا**، و**الأمکِنَة** * **کَالآنِ وَالنُّقْطَة** - لفّ ونشر مرتّب - **فِی الدَّهْرِ جُمَعٌ**، تأکید للزّمانیات و ما بعدها، فهی من هذه الجهة واحدة باقیة مجرّدة، ١٥
أی مسلوب عنها أحکام المادّة، * **فَالشَّیُ فِیهِ**، أی فی الدّهر **مَعَ هَیُولاهُ** الأولیٰ
والثّانیة **اجْتَمَعْ**، أی یرتفع التّعاقب والغیبة من البین. ١٨

* **وَقِیلَ**: المثل **عَالَمُ الْمِثَالِ**، یعنی المثل المعلّقة الّتی هی بإزاء الأشخاص مع أنّ الأفلاطونیّین قائلون بالمُثُل النّوریّة والمثل المعلّقة معا، **وَعَلَی** * **مَهِیَّةٍ مُطْلَقَةٍ قَدْ حُمِلا**، والحامل هوالشّیخ الرّئیس لما صرّح القائلون بالمثل بکونها جواهر مجرّدة ٢١
أبدیّة، قلنا حکایة عنه: * **فَفِی الْعُقُولِ** والأذهان **ذَاتُهَا تُجَرَّدُ**، حیث تحذف

عنها المادّة ولواحقها * **حتّیٰ بِالإطْلاقِ فَلا تُقَیَّدُ** و * **تُحْفَظ** أبدا **مَعَ تَعاقُبِ الأفْرادِ** ، أی فی ضمنها ، * **وَجَوهَرٌ لِلْحَمْلِ الإتّحادِیّ** ، أی الجوهر الجنسیّ یحمل علیها ، ولا دخل لهذه التأویلات بمرامهم .

أمّا الأوّل مع کونه خلاف الظّاهر ، فلأنّ إرجاع الصّور المرتسمة إلیٰ المثل و تأویلها أولیٰ وأحقّ من إرجاع المثل إلیها وتأویلها بها کما لایخفی علی المنصف .

وأمّا الثّانی فلأنّ أخذ الأفراد المادیّة منسوبة إلی المبادئِ متدلّیة بهایصحّح کونها قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعلیّ ، وبعبارة أخریٰ : هی بهذا النّظر مقام وحدتها فی الکثرة ، لا مقام الکثرة فی الوحدة .

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان .

و أمّا الرّابع مع کونه خلاف الظّاهر أیضا ، فلأنّ المهیّة المطلقة کلّی طبیعیّ ، والمثال النّوریّ موجود شخصیّ ، و تجرّدها بتجرید المجرّد وتعریة المعرّی ولیس واقعیّا وثباتها ووحدتها لیسا بالعدد ، وجوهریّتها لیست عینیّة ، بل ذهنیّة .

غُرَرٌ فِی قَاعِدَةِ إمْکَانِ الأشْرَف

والتّعبیر بالإمکان الأشرف فی حکمة الإشراق وشرحها والأسفار وقبسات السیّد ـ قدّس سرّه ـ مع کمال فصاحته لیس علی ما ینبغی ، إذ الإمکان لا یوصف بالأشرف والأخسّ ، إلّا أنْ یکون مرادهم بالإمکان هوالممکن . وهذه قاعدة شریفة عظیمة الجدویٰ ، ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع ، وقد استنبطها الشّیخ الإشراقی من کلام المعلّم الأوّل ، وقد أشرنا إلی دلیلها المذکور فی الکتب المذکورة بقولنا :

* **الْمُمکِنُ الأخَسُّ إذْ** ـ توقیتی ـ **تَحَقَّقا** * **فَالمُمْکِنُ الأشْرَفُ** وجب أن یکون **فِیهِ** ، أی فی التّحقّق **سَبَقا** علی الممکن الأخسّ ، وإلّا فلا یخلو إمّا أنْ لایصدر أصلا عن المبدء لابواسطة ، ولابلا واسطة ، وإمّا أنْ یصدر بواسطة الأخسّ ، و إمّا أنْ یصدر مع الأخسّ ، وکلّها باطلة ، کما أشرنا بقولنا : * **لأنّهُ لَوْلاهُ** ، أی

لولا صدوره سابقا على الأخسّ **إنْ لَمْ يَفِض** عنه تعالى اصلا ، * **فَجِهَةٌ تَفَضُّلُ حَقّاً**، أى على الحقّ تعالى **يَقْتَضِي** حتّى يصدرعنها ،لأنّ المفروض انّ ذلك الأشرف ممكن ، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلا ، فمعلوم انّ جهة المصدريّة فى الواجب تعالى تنى بذلك الأخسّ، ولاتنى بذلك الأشرف وهومحال .

* **وَإنْ أخَسُّ فَاضَ** من الواجب تعالى **قَبْلَ الأَشْرَفِ** قبليّة بالذّات * **عُلِّلَ الأَقْوَىٰ عِندَ ذَابِالأضْعَفِ** ، وهوأيضا محال ، * **وَإنْ** كان الممكن الأخسّ **مَعَ الأَشْرَفِ فِى الصُّدُورِ** كمعلولَى علة واحدة * **فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرَ الْكَثِيرِ** ، وقد علم استحالته ، واذا بطلت التّوالى ثبت أنّه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالى ثمّ الأخسّ فالأخسّ .

ثمّ قولنا : * **وَالنُّورُ الإسْفَهبَدُ** ، أى النّفس **إذْ يُبَرْهَنُ** * **عَلَيهِ** ، أى على وجوده **فَالقَاهِرُ**، أى العقل **أيضاً كَائِنٌ** من الكون المطلق، أى موجود، إشارة إلى فرع الشّيخ الإشراقىّ علىهذه القاعدة بقوله : «والأنوارالمجرّدة المدبّرة فى الإنسان برهنا على وجودها ، والنّورالقاهر أشرف من المدبّر وأبعد عن علايق الظّلمات ، و هو ممكن، فيجب أنْ يكون وجوده أوّلا» .

وقال العلّامة فى الشّرح : «وممكن لأنّ الجوهر المجرّد ممكن، وإلّا لما وجدت النّفس المجرّدة لكنّها وجدت ، وإمكان المجرّد الأخسّ وهوالنّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف ، وهو العقل » انتهىٰ . وهذا دليل على أنّ اختلاف النّفس والعقل بالنّقص والكمال لا بالنّوع كما مرّ .

و أيضاً كلّما صحّ على الفرد ، صحّ على الطّبيعة من حيث هى ، وكلّما امتنع على الطّبيعة ، امتنع علىٰ أفرادها ، ولمّا صحّ الإمكان على النّفس ، صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا .

والحمد لله علىٰ جماله وجلاله ، والصّلاة على محمّد وآله .

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی

بالمعنى الاخص ٣/١٧

العلم الاعلى كما يسمّى بالفلسفةالاولىٰ وحكمة ماقبل الطّبيعة وحكمة مابعدالطّبيعة، كذلك يسمّى بالعلم الإلهى بالمعنى الأعمّ . ووجه التّسميّة بالاولىٰ أنّ موضوعه و هو الوجود المطلق متقدّم على كلّ الأمور، كيف والوجود الحقيقى متقدّم على المهيّة بالأحقّية، وبالحقيقة أيّة مهيّة كانت وبالثّانية تقدّمه بالطّبع و بالثّالثة تاخّره بالوضع فى التعليم والتعلّم وبالرّابع كونه أعمّ، لانّ موضوعه الموجود المرسل الغيرالمقيّد بخصوصيّة، بخلاف الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، إذا الموضوع فيها يعتبر فيه خصوصيّة الوجوب الذاتى. (سبزوارى ١٠٧)

فى الالهيّات بالمعنى اخص ٣/١٧

أى المسمّات بالرّبوبيّات وبا ثولوجيا فى لغة يونان. وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهيّة كما انّ مباحث النّفس أشرف ما فى الطّبيعيّات . (هيدجى ٢٣٤)

فى الإلهيّات بالمعنى الإخصّ ٣/١٧

الإلهٰى بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّىٰ بالرّبوبى، لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها، لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هى بشرافة موضوعه، فاذا كان موضوع العلم اشرف كان هواشرف، وليت شعرى فهل فيما يبحث عنه شىء اشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وافعاله، فلعمرى ليس فى العلوم علم هو أشرف منه فهو الأشرف بقول مطلق. ووجه تسميته بالعلم الإلهى اوالرّبوبى واضح . وانّما سمّى بالإلهى بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى وهوالّذى يبحث عن الوجود مطلقا اوعن الموجود من حيث هو موجود الّذى هو أيضا يرجع إلى الوجود أيضا إلهيّا لكن بالمعنى الاعمّ . ووجه تسميّته بالإلهى لأنّ البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن البارى عزّاسمه وأفعاله، لانّ وجود الواجب ليس إلاهونفسه، ووجود الممكن ليس إلّا آثاره وأفعاله، فالبحث عن الوجود المطلق بحث

عنه سبحانه وعن آثاره وافعاله . إنّما سمّى بالمعنى الأعمّ لاعميّة موضوعه عن موضوع الإلهى بالمعنى الأخصّ، لكون موضوعه هوالوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصيّة أصلا. و موضوع الإلهى الأخصّ هو الوجود الواجبي - جلّت آلائه - فالبحث عن الإلهى الأخصّ قسم من أبحاث الإلهى الأعمّ لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو مشاهد معلوم .(آملى ١/٤٢٢)

وفيه فرائد ٤/١٧

الأولى في ذاته تعالى، والثّانيّة فى صفاته، والثّالثة فى افعاله تعالى (هيدجى ٢٣٤)

بهر برهانُه ٣/١٨

«البَهْر» بمعنى القهر والغلبة يقال: «بهرالقمر» و«قمرٌ باهر» إذا غلب ضوئه ضوء النّجوم. والمراد بـ«بهر برهانه» هوغلبة آياته سبحانه بحيث لايرى معه فى الوجود شيء، بل يصير حال السّالك مثل ما قاله سيّد العارفين صلوات الله عليه: «ما رايت شيئا إلّا وقد رايت الله قبله ومعه». وما قاله سلالة التّوحيد وصفوته، ابوعبدالله الحسين صلوات الله عليه: «الهى تعرفت فى كلّ شيء فما جهلك شيء» ولعلّ قول الجامى :

مجموعهٔ كون را بدستور سبق	كرديم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا كه نديديم و نخوانديم دراو	جز ذات حق وشوؤن ذاتيّه حق

يلمح إلى ذاك المقام . (آملى ١/٤٢٢)

وامّا إثبات صفاته ٥/١٨

بقوله: «وقس عليه كلّما ليس امتنع» هنا أى فى هذه الغرر المنعقد لإثبات الذّات فاستطرادىّ، وهو فى اللّغة مصدر «استطرد الفارس من قرنه» إذا نفر من بين يديه يوهمه انهزامه عنه، ثمّ عطف عليه على غرّة وهو ضرب من المكيدة، وفى الاصطلاح الانتقال من معنًى الى معنًى اخر متّصل به لم يقصد بذكر الاوّل التّوصّل الى الثانى. (هيدجى ٢٣٥)

وامّا إثبات صفاته هنا استطرادى ٥/١٨

لمّا عرفت من أنّ محل البحث عن الصّفات هو الفريدة الثّانية فذكرها فى الفريدة الالى يكون استطرادا . ولما كان صفاته الثّبوتيّة تعالى كلّها يرجع إلى وجوب وجوده الّذى يرجع إلى وجوده تعالى فيكون مرجع البحث عن ذاته إلى البحث عن صفاته و بالعكس ، فلاغروفى ذاك الاستطراد . (آملى ۴۲۲/۱)

ولماكان مطلب ماالشّارحة ۵/۱۸

المراد بمطلب «ما» الشّارحة هو «پاسخ پرسش اوّل» كما مرّ شرح القول فيه ، وهو أوّل السّؤال عن الشّىء ، وهوعبارة عن شرح مفهوم اللّفظ وسؤال عن مفهومه ، فالسّؤال عن الله سبحانه بماالشّارحة بمعنى السؤال عن تفسير مفهوم لفظه وعمّا هومسمّى بذاك الاسم وهومقدّم على السّؤال عن هل البسيطة ، لأنّ معنى شرح اللّفظ مقدّم على معرفة وجود مسمّاه ، فالسّؤال عن الشّىء بماالشّارحة هوالسّؤال عن مفهوم اللّفظ كمااذا سئل عن مفهوم الماء من لايعرف معناه فى لغة العرب ، واذ عرف معنى الماء ومفهومه يسئل عن وجوده الّذى هوالسّؤال عن هل البسيطة فمطلب «ما» الشّارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة كما انّ مطلب «هل» البسيطة مقدّم على مطلب «ما» الحقيقة . (آملى ۴۲۳/۱)

ذاته ۷/۱۸

مبتداء خبره «موجود» والجملة صلة للموصول و «الحقّ» خبره . (هيدجى ۲۳۵)

كالظرف والمجرور ۷/۱۸

قد ذكرنا من كلّ طرفين طرفا واحدا ، اى كالظّرف والجارّ والمجرور ، وكالمجرور والجارّ ، إذ هذا يقال فى كليهما إلّا انّ فى الثّانى أشهر . (سبزوارى ۱۰۷)

قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ۷/۱۸

أى كالظّرف والمظروف والجارّ والمجرور ، حيث انّ كلّ واحد من الظّرف والمظروف والجارّ والمجروراذا افترقا اجتمعا ، بمعنى انّه إذا ذكرالظّرف فقط يكون المراد الظّرف والمظروف وإذا ذكرالمظروف فقط يكون المراد به ايضاً المظروف مع ظرفه ، وإذا

ذكر كلمة الجارّ وحدها يكون المراد منها الجارّ مع مجروره، و إذا ذكر المجرور وحده يكون المراد منه المجرور مع جارّه، وإذا اجتمعا افترقا بمعنى انّه إذا ذكر كلمة الظرف والمظروف والجارّ والمجروريكون المراد من الظّرف أوالجارّ هوالظّرف وحده والجارّ وحده ومن المظروف والمجرور هوالمظروف وحده والمجرور وحده. وكلمة «بذاته» و «لذاته» ايضا كذلك بمعنى انّه إذا ذكر بذاته وحده يكون المراد منه بذاته ولذاته معا، واذا ذكر لذاته وحده يكون المراد لذاته وبذاته معاً، وإذا ذكرا معاً يكون المراد من بذاته هو بذاته وحده ومن لذاته هو لذاته وحده كما ان الفقير والمسكين ايضا كذلك. (آملى ١/٤٢٤)

فالمراد بالاوّل نفى الحيثيّة التقييديّة ٨/١٨

لأنّ الواجب لذاته عبارة عن الموجود إذا اعتبر من حيث هو مع قطع النّظر عمّا سواه وجب له الوجود واستحقّ بحمل موجود عليه بخلاف الماهيّة فما لم يلاحظ معها جهة أخرى غير ذاته من انضمام الوجود إليها وتقييدها به لم يحمل موجود عليها ولم ينتزع مفهومه عنها، وكذا الوجود الخاصّ الممكن لم يحكم بأنّه موجود إلّا بعد ملاحظة مرجّحه وجاعله فيقال، الإنسان من حيث اتّصافه بالوجود بأن تكون الحيثيّة جزء للموضوع، وكذا يقال وجود الإنسان من حيث ارتباطه إلى جاعله و حصول مرجّحه موجود بأن تكون الحيثيّة خارجة عن الموضوع وتعليلا للحكم، وقد مضى منّا نقلاً عن المصنّف فى مبحث الماهيّة بيان أنواع الحيثيّات. (هيدجى ٢٣٥)

فالمراد بالأول نفى الحيثيّة التقييديّة ٨/١٨

اتى بـ«فا» التّفريع إشارة إلى أنّ بذاته ولذاته لما ذكرا فى المقام معًا يكون المراد من «بذاته» هو معناه وحده ومن «لذاته» أيضا هومعناه وحده ولكلّ من بذاته ولذاته فى قولهم: «الواجب تعالى ما ذاته بذاته لذاته» معنيان: فاوّل معنى «بذاته» هو سلب الحيثيّة التقييديّة عنه تعالى عند اطلاق الموجود عليه بخلاف، المهيّات الإمكانية حيث أنّها تستحقّ لحمل الوجود عليها لكن لامطلقا بل من حيث كونها موجودة على نحو تكون الحيثيّة

تقييديـة مكثّرة للموضوع (آملى ٤٢٤)

كما فى وساطة الوجود ١٨/١٠

قد مرّ تحقيق ذلك فى مبحث الماهيّة عند بيان اعتباراتها بقوله فى الكلّى الطّبيعىّ: «وشخصه واسطة العروض له» وإن اردت الاطّلاع التّام على أقسام الواسطة فى العروض وعلى تحقيق عروض التّحقّق بتوسّط الوجود للماهيّة فارجع إلى شرح منظومته فى المنطق عند تحقيقه وجود الكلّى الطّبيعىّ فى الخارج . (هيدجى ٢٣٥)

و بالاخرنفى الواسطة فى الثّبوت ١٨/١١

قد تطلق الواسطة فى الثّبوت فى مقابل الواسطة فى الإثبات، و قد تُطلق فى مقابل الواسطة فى العروض، والثّانى هو المراد هيٰهنا (سبزوارى ١٠٧)

فى وساطة وجود الحقّ ١٨/١١

حيث انّ وجوده تعالى علّة لتحقّق الوجودات الخاصّة الإمكانيّة ، فموجوديّة الوجودات الخاصّة ليست باعتبار ضمّ شىء إليها كما فى المهيّات، بل هى موجودة بالذّات لكنّها فى موجوديّتها بالجعل البسيط أى جعل الوجود تحتاج إلى العلّة ، فاها الواسطة فى الثّبوت وإن لم يكن لها الواسطة فى العروض . (آملى ١/٢٢٦)

والواسطه فى العروض ١٨/١٢

بعبارة أخرىٰ أن يكون لحوق العارض للشّىء بتوسّط لحوقه لها كالسّرعة والشّدّة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض ، والواسطة فى الثّبوت أن يكون العارض معلولا لها لا لذات الشّىء كعروض الشّكل للجسم بواسطة التّناهى، لأنّ التّناهى واسطة فى ثبوت الشّكل للجسم لا لعروضه . (هيدجى ٢٣٦)

ولكن بالعرض ١٨/١٣

أى يكون لذلك الشّى صحّة السّلب عن ذى الواسطة، والواسطة نفسها متّصفة به فى

حقيقة و تتصاف ذي الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلق . فوساطة الوجود الخاص لتحقق مهيته من هذا القبيل لأنه متحقق بالحقيقة و هي منسوبة التحقق في ذاتها . (سبزوارى ١٠٧)

كوساطة حركة السفينة ١٨ ١٣

والمناسب أن يقول كوساطة السفينة ؛ لأن الواسطة في العروض أن يكون لحوق العارض للشيء بتوسط لحوقه لها . ويؤيده قوله في الحاشية : «والواسطة نفسها متصفة به في الحقيقة» . (هيدجى ٢٣٦)

وثانيهما ان لايكون كالشمس الواسطة لها ١٨ ١٥

عدم كون الشمس متصفاً بالحرارة مبني على قول القدماء وهيئة البطميوس من كون العلويات خارجة عن عالم العناصر وانها لاحارة ولابادرة وقد ثبت في هذه الأعصار خلافه ؛ وما ذكرناه في الحاشية السابقة من وساطة التعجب لعروض الضحك للإنسان من هذا القبيل لما عرفت من أن التعجب ليس معروضاً للضحك كما لايخفى . (آملى ١/٤٢٧)

قوله لان الروى ١٨/١٧

اعتذار من قوله : «على صفاته» وعدم أن يقول : على صفاته» . (هيدجى ٢٣٦)

والمراد به حقيقة الوجود ١٨ ١٩

اعلم ان الطرق إلى الله تعالى وصفاته كثيرة . والذى اختاره المصنف من النظر في أصل الوجود هو أحسنها وأسلمها وأغناها عن ملاحظة الأغيار . وهو طريق الصديقين الذين استشهدوا بالحق عليه وعلى كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الإلهية ويعرفونها في أسمائه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» وقوله : «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» إشارة إلى هذه الطريقة كما في قوله تعالى : «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» إشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين .

فإن قلت : كيف يكون فى قصر النّظر الى حقيقة الوجود استشهاد به تعالى ومن الوجود ماهو متعلّق بالغير محتاج احتياجاً ذاتيّا .

قلت: للسّنخيّة الّتى فى مراتب الوجود وانّه واحد وحدة حقّه والوجود المتعلّق عين الرّبط وليس شيئا على حياله على أنّ هذا يكفى أوّل الامر فى مقام إثبات الواجب وإثبات المراتب فى مقام فعله وفيّاضيّته كإثبات علمه وقدرته وسائر صفاته . (هيدجى ٢٣٦)

كان واجبا ١/١٩

وكيف لايكون واجبا والحقيقة المرسلة من الوجود يمتنع عليها العدم ، والحقيقة الّتى يمتنع عليها العدم واجب الوجود . أمّا الصّغرى فلأنّ الشّىء لايقبل مقابله لأنّ المقابل يجب أن يجتمع مع المقبول والوجود طرد العدم والعدم رفع الوجود، نعم المهيّة تقبل الوجود أوالعدم ، الأترى أنّ البياض لايقبل اللّابياض ولاالسّواد بل الموضوع يقبلها . ومن هيٰهنا قالوا بوجود الهيولى الباقية فى الأحوال إذ الاتّصال لايقبل الانفصال الّذى يقابله مثلا والجسم يقبله فحدانا إلى القول بالهيولى ، وأمّا الكبرى فظاهر . (سبزوارى ١٠٨)

ومع الامكان بمعنى الفقر والتعلّق بالغير ١/١٩

اعلم ، الإمكان فى الوجودات الممكنة بمعنى مغاير مع معنى الإمكان فى المهيّات ، إذ امكان المهيّة بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم عنها أوتساوى نسبة الوجود والعدم إليها باعتبار نفس ذاتها الّذى هوعدم اقتضائها فى مرتبة ذاتها لشىء منهما ، وإمكان الوجود بمعنى الفقر والتعلّق بالغير لابمعنى كونه شيئاً له الفقر إلى الغير بحيث يكون هوشيئا والفقر الطّارى عليه شيئا آخر ، بل بمعنى كونه عين الفقر والتّعلق بالغير بحيث يكون إضافته إلى الفقر بيانيّة ، وهذا ينشاء من كونه عين الرّبط بالغير لاذات ثبت له الرّبط بالغير . (آملى ٤٢٧/١)

على سبيل الخلف ٥/١٩

أى دليل الخلف، و هوالّذى يبيّن فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه ، ويقال لمقابله الدّليل المستقيم قد سبق تفسيرهما فى كتاب المنطق . (هيدجى ٢٣٧)

والعدم والمهيّة حالهما معلومة ٦/١٩

يعنى أنّ الشّىء إمّا وجود و إمّا عدم وإمّا مهيّة ، والوجود الحقيقى لاثانى له من سنخ الوجود حتّى يتعلّق به إذلاميز فى صرف الشّىء، والشّىء بنفسه لايتثنّىٰ ولا يتكرّر والعدم نفى محض وباطل صرف ، والمهيّة نفسها لاموجودة ولامعدومة فلاتصلح للقابليّة النّفس الأمريّة فكيف للتعلّق الصّدورى من حقيقة الوجود بها ، فهذا الدّليل الهادى لنا من الوجود إلى الوجوب كما يُرشدنا إلىثبوته يُرشدنا إلى توحيده ،الّا انا بصدد إثبات الذّات أوّلا لاالصّفات . (سبزوارى ١٠٨)

والاوّل اوثق ٨/١٩

أمّا أنّه أوثق وأخصر، فلانّا حيثلم نتمسّك باستلزام الدّور والتّسلسل بل بلزوم الخلف لايتطرّق المنوع الّتى فىإبطال التّسلسل بالتّطبيق والتّضايف والحيثيّات وغيرها ولايطول البيان ، فحيث لم نتمسّك بالمرتبة من الوجود لايطول البيان بإثبات التّشكيك فىالوجود ولايتطرّق القدح والنّقض والإبرام والإحكام، وأمّا أنّه أشرف فلأنّا تمسّكنا بحقيقة الوجود الّتى هى خير محض ومعدن كلّ شرافة ومنبع كلّ إنافة بخلاف الثّانى، إذ مرتبة من الوجود مركّبة من الوجدان والفقدان فلم يبلغ فى الشّرف إلىالأوّل .
(سبزوارى ١٠٨)

اوثق واشرف ٨/١٩

قال صدر المتالّهين : «أسدّ البراهين وأشرفها أن لايكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطّريق إلى المقصود هو عين المقصود بلا احتياج إلى إبطال الدّور والتّسلسل ». (هيد جى ٢٣٧)

وقس عليه ٨/١٩

فيه أنّ جريان الدّليل المذكور على سبيل الخلف أوالاستقامة فى الصّفات الكمالية غير واضح ، ولعلّ مراده أنّ الصّفات كالوجود فى استلزامها الواجب ولو على طريقة المعلّم الثّانى . (هيدجى ٢٣٧)

والاول اوثق واشرف واخصر ۱۹/۸

أمّا انّه أوثق، فلعدم الحاجة فی تقریره إلی دعوی بطلان الدّور والتّسلسل حتّی یحتاج إلی النّظر فی الأوّل من حیث أنّه بدیهیّ أونظری محتاج فی بطلانه إلی إقامة البرهان علی بطلانه، وفی الثانی إلی إقامة البرهان علی بطلانه بالبراهین العشرة المذکورة فی محلّه و بیان سدّ ثغور براهینه ودفع الشّکوك الواردة علیه. ومنه یظهر انّه أخصر لعدم الحاجة فی تقریره إلی إطالة البیان، وانّ مسافة البرهان کلّما کانت أقصرکان البرهان أسدّ لقلة ما یرد علیه من الاعتراض لأجل قلّة المقدّمات.

و أمّا انّه اشرف فلأنّ البرهان فیه نفس المدّعی.

آفتاب آمد دلیل آفتــــاب   گر دلیلت باید ازوی رخ متاب

بخلاف الدّلیل الثّانی، حیث انّ طریق إثبات المدّعیٰ فیه من ناحیة إمکان الوجود فیکون برهاناً إنیّا، والأوّل أعنی إثباب الواجب بنفسه طریقة الصّدّیقین وهومفاد قوله تعالی: «شهدالله أنّه لااله إلاهو»، «أولم یکف بربّك أنّه علی کلّ شیء شهید»، والثّانی طریقـة الالهیّین. (آملی ۴۲۹/۱)

ای ممکن بالإمکان العام ۹/۱۹

أی سلب الضّرورة عن جانب العدم مع إثبات الضّرورة فی جانب الوجود. (آملی ۴۲۹/۱)

لیس امتنع ۹/۱۹

أی علی الکون حذف بقرینة الثانی. (سبزواری ۱۰۹)

تخصّص استعداد ۹/۱۹

أی بدون تخصّص استعداد بتجسّم وتقدّر، فالبیاض یعرض الموجود بشرط أن یتخصّص بالتّجسّم بل بالمزاج والامتزاج، والشّکل مثلا یعرض الموجود بشرط أن یتخصّص بالتّقدّر، بخلاف العلم مثلا فإنّه یعرض الموجود من غیرأن یصیر طبیعیّا أو ریاضیّا بل

التّجسّم والتّكمّم مانعان من العلم، فالعلم ونحوه كمال للواجب تعالى[1] والبياض ونحوه ليس كمالاله . (سبزوارى ١٠٩)

وانّما عبّرنا عن الصّفات الكمالية بذلك ١٤/١٩

أى بانّه ليس يمتنع عروضه ولا يستلزم عروضه للوجود تقييد الوجود بشيء يستعدّ بتقييده لأن يصير معروضاً، فإنّ من الأعراض ما يعرض الوجود كذلك كالعلم مثلا فانّ عروضه للوجود غيرمتوقّف على أن يصيرالوجود جسماً أوشيئاً آخر ممايتضيّق به، بل الموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنّه جسم أوشيء آخر يكون معروضاً للعلم، ولذلك يسرى العلم سريان الوجود ويتبع الوجود اتباع اللازم ملزومه. بل لوسئلت الحقّ فالعلم بالدّقة هوالوجود وإنّما التغاير بينهما بالمفهوم. ومن الأعراض مايعرض الموجود بعد ان صار جسماً كالبياض مثلا فإنّه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو موجود، والصّفات الكماليّة عبارة عن الأوّل دون الاخير . (آملى ١/٤٣٠)

فيلزم تكثّرالواجب ١٦/١٩

واحد من تلك الكثرات واجب الوجود، وواحد منها العلم الواجب بالذّات، وثالث القدرة الواجبة بالذّات وهكذا على ما هوطريقة الأشاعرة من القول بالقدماء الثّمانية . (آملى ١/٤٣٠)

ثم ارجعن ووحّدنها ١٧/١٩

وحاصله أنّ هذه الصّفات مع الذّات متّحدة مصداقا، وإنّما التغيّر بحسب المفهوم كمايأتى تفصيله . (آملى ٤٣٠)

بل المتالّهين ١٩/*٢٠

أى المتوغّلين فى العلم الإلٰهى فـ«التاء» للمبالغة . (هيدجى ٢٣٧)

الناظر فى الجسم بما هو واقع فى التغيّر ٢١/١٩

اعلم، انّ الجسم من حيث هوجسم لايبحث عنه فى علم من العلوم، ومن حيث أنّه

موجود أوممكن يبحث عنه فى الفلسفة الأولى ، ومن حيث أنّه يتغيّر يبحث عنه فى العلم الطّبيعى ، لكنّ القدماء جعلوا موضوع الطّبيعىّ الجسم من حيث أنّه يتحرّك ويسكن . ولما كانت الحركة تدريجيّة وكان فى العلم الطّبيعىّ يبحث عن أحوال الجسم من حيث أنّه يتحوّل عن حال إلى حال آخر دفعة ايضا وكان القيد المذكور فى عبارة القدماء لايشمله غيّره الشّيخ الرّئيس وقال : «انّ موضوع العلم الطّبيعىّ هوالجسم من حيث أنّه يتغيّر سواء كان تدريجيّا كالحركة أو دفعيّا كالانقلاب والكون الفساد» . (آملى ١/ ٤٣٠)

لابدّ لها من محرّك ١٩/ ٢٣

فإنّ الحركة لكونها حادثة لابدّ لها من فاعل ، ولكونها صفة وجوديّة لابدّ لها من قابل ، ولايكونان إلّا متغايرين لاستحالة كون الشّىء فاعلا وقابلا ، فالمتحرّك لايتحرّك عن نفسه . (هيدجى ٢٣٧)

بانّ الحركة لابدّ لها من محرّك ١٩/ ٢٣

إذا الحركة محتاجة إلى أمور ستّة ، منها هو المحرّك كما قال المصنّف فى الطّبيعيّات :

دعتْ مقولةً وعلّتين الوقتَ ثمّ المتقابلَين

والمراد بـ«المقولة» ما فيه الحركة وبـ«العلّتين» المحرّك والمتحرّك وهما الفاعل والقابل وبـ«الوقت» الزّمان وبـ«المتقابلين» المبدء والمنتهى (آملى ١/ ٤٣١)

والمحرّك لامحالة ينتهى إلى محرّك غير محرّك ٢٠/ ١

وذلك بعد اعتبار لزوم مغايرة المحرّك والمتحرّك ولو بالاعتبار ، والدّليل على لزومها امور : الأوّل ، انّ المحرّك إمّا الهيولى كما فى الحركة الجوهريّة والحركة الكميّة و إمّا الجسم كما فى الحركة فى الأين أو فى الوضع أو فى الكيف على ما سيأتى تفصيله ، فلو كان المحرّك نفس المتحرّك لزم ان يكون الكلّ متحرّكا ويكون حركتها إلى جهة مخصوصة ويكون فى حال السّكون أيضاً متحرّكا . الثّانى ، إنّ التّحريك من مقولة الفعل والتحرّك من مقولة الانفعال فلو كان الشّىء الواحد باعتبار واحد محرّكا ومتحرّكا لزم اى يكون الواحد

داخلاً تحت جنسين عاليين و مندرجاً تحت مقولتين متباينتين ، وهومحال. الثّالث : انّه يلزم على الاتّحاد اتّحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة وهومحال . الرّابع ، إنّ الفاعل المعطى للشّىء يجب أن يكون واجداً له والقابل المستفيد له يجب ان يكون فاقدا له، فلوكان الفاعل والقابل شيئاً واحداً لزم أن يكون واجداً وفاقداً معا وهومحال . (آملى ٤٣٢/١)

بأنّها ليست طبيعيّة بل نفسانيّة ٢/٢٠

الدّليل عليه فى المشهور أنّ الطّبيعة إذا كانت طالبة لوضع ليست هاربة عنه مثل أنّ طبيعة الحجر طالبة للكون فى السّفل فليست هاربة عنه أصلا ، وطبيعة النّار طالبة للمحيط وليست نافرة عنه دائما ، والفلك إذا طلب وضعا ووصل إليه تركه .

إن قيل : الحجر أيضاً يطلب كلّا من الأكوان الوسطيّة فى مسافة حركته ، ويهرب عنه بعد الوصول .

قلنا : الطّلب فى الفلك عين الهرَب وبالعكس ، وفى الطّبايع ليس كذلك ، فالحركة الفلكيّة الّتى هى الهرب عن نُقطه المشرق مثلا عين الطّلب لها والتّوجّه اليها .

وعندى أدلّة أخرىٰ على كون حركة الفلك نفسانيّة إراديّة :

الاوّل، انّ الحيوة تفيض على هذه المركّبات الكيانيّة عن الافلاك باذن الله تعالىٰ ومعطى الكمال ليس فاقداً له، ولهذا رخّص فى الشّرايع أن ترفع الأيدى اليها فى الدّعوات.

والثّانى، انّ العناصر إذا تفاعلت وانكسرت سورة كيفيّاتها قربت إلى عالم الوحدة والعدل و تشبّهت بالأفلاك فى الوحدة والبساطة والعدل ، وحصلت فيها كيفيّة واحدة بسيطة متوسّطة هى المزاج ، وكلّما توغلّت فى التّوسّط والاعتدال توفّرت عليها الحيوة ، فإنّ المتوسّط بين الأضداد كالخالى عنها فإذا كان المتوسّط بين الأضداد الشبيّه بالخالى حيّاً وذا نفس فكيف لايكون الخالى عنها المشبّه به حيّاً ذا نفس ، وإليه أشير فى حديث على (ع) فى الغُرَر والدُّرر : «وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة، إن زكّيها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أوايل عللها ، وان اعتدل مزاجها وفارق الأضداد فقد شارك السّبع الشّداد» .

والثّالث ، هو الحجّة المستنبطة من كتاب الله تعالىٰ قال الله تعالىٰ : «ثمّ استوىٰ إلى السّماء وهى دُخان» أطلق تعالىٰ عليه الدّخان والتّاويل وليس فيه خلاف الظاهر والله تعالىٰ

يعلم انّه الرّوح البخاری الدّخانی للإنسان الكبير كالرّوح البخاری للإنسان الصّغير بمقتضی تطابق العالمين، ومقابلة الكتابيّن. والرّوح البخاری فی الإنسان الصّغير مطيّة القوی المدركة والمحرّكة ومهبط الحيوة الحيوانيّة وآثارها من الحسّ والحركة ولو وقعت سدّة فی مجراه لم يتمّ الحسّ ولاالحركة وجعل الله تعالیٰ قسطا من هذا الرّوح فی تجاويف الدّماغ مرائی للصوّر الباطنة من جميع المحسوسات الخمسة الّتی فی الخيال من السّموات والأرض وما فيهنّ ومابينهنّ، ومظاهر للمعانی الجزئيّة ومجالی لتركيبات القوّة المتصرّفة ونعم ما قيل :

چون دمی در گِل دَمَد آدم كند — وز كف دودی همه عالم كند

والحیّ هو الدّراك الفعّال وفيه المدركات والمحرّكات والمدركات. كما انّ فی النّفس المنطبعة السّماوية جميع الصّور الفايضة علی العالم العنصریّ، وكما انّ ذلك مهبط القوی والصّور، كذلك السّماء منزل الملائكة وفيه البيت المعمور بذكر الله و عبادته. فنحن بتأييد الله تعالیٰ لانتجاوز عن ظاهر القرآن بحمل الدّخان علی صورته، وكذا فی تطبيقات مواضعه الأخری علی الباطن، وان لايسعه ميزان المتفلسف و ما يقول العارفون الشّامخ المقام انّ فی الإنسان شيئا كالملك و شيئا كالفلك و غير ذلك، فهذا الرّوح البخاری فيه شیء كالفلك فی مجاوبيّة الحيوة وتوابعها. فالسّماء دخان لكن لادخان العناصر لأنّه مركّب ناقص وهی سقف محفوظ وسبع شداد. «فاستقم كما أمرتَ».

والرّابع الدّليل النّقلی كدعوات الاستهلال وغيرهما. (سبزواری ۱۰۹)

بل نفسانية ۲/۲۰

والمباشر للحركات نفس فاعلة بالإرادة فلها فی فعلها غاية. (هيدجی ۲۳۷)

بانّها ليست طبيعية ۲/۲۰

أمّا انّ حركة الأفلاك ليست طبيعيّة لأنّ حركتها وضعيّة وهی لاتكون طبيعيّة لأنّ فی الحركة الطّبيعيّة لابدّ من أن يكون المهروب عنه فی الحركة غير المتوجّه إليه والمغايرة بينهما تتحقّق فی الحركة المستقيمة حيث أنّ الحجر بطبعه يتحرّك من العلو إلی

السّفل، ويكون العلو فى حركته مهروبا عنه والسّفل متوجّه إليه. وأمّا فى الحركة الوضعيّة فالمهروب عنه بعينه هو المتوجّه إليه فلا يعقل أن يكون الحركة الوضعيّة طبيعيّة. و أمّا انّها ليست قسريّة فلوجهين: أحدهما انّ الحركة القسريّة إنّما تتحقّق فى موضع يمكن أن يكون فيه الطّبيعيّة لأنّها عبارة عن خلاف ما تقتضيه الطّبيعة وإذا لم تكن الطّبيعيّة فلم تكن القسريّة. وثانيهما عدم تصرّف قاسر فى الفلكيّات على ما ثبت فى موضعه. فإذا ثبت أنّ حركة الأفلاك لاتكون طبيعيّة ولاقسريّة فتكون إرادية لامحالة. (آملى ١/٤٣٢)

اذ لاوقع له عندها ٣/٢٠

على ما وجد كثيرا فى كلامهم من أنّ العالى لايريد السّافل ولايلتفت إليه.

(هيدجى ٢٣٨)

ولابعضها لبعض ٣/٢٠

أى ولا الغاية بعضها لبعض وإلّا لتشابهت الحركات. (هيدجى ٢٣٨)

لبرائتها عنها ٣/٢٠

فإنّ الشّهوة لجلب الملايم والغضب لدفع المزاحم، ومن الشّهوة ماهى لاستبقاء النّوع، وكلّ هذه لا يجوز على الفلك إذ لا يتحلّل منه شيء حتّى يحتاج إلى بدل مايتحلّل، و نوع كلّ فلك وفلكىّ منحصر فى شخصه فلايحتاج إلى الاستبقاء بتعاقب الأشخاص.

(سبزوارى ١١١)

وإلا لم ينته ٤/٢٠

وأيضاً كانت حركتها مستقيمة والّلازم باطل. (سبزوارى ١١١)

لأنّ مناط الحاجة ...

ولأنّ حدوث العالم إن كان بمعنى مسبوقيّة وجوده بالعدم الزّمانى المحقّق كان ما فرض عالما بعض العالم وكان منافيا لحديث «كان الله ولم يكن معه شيء». وإن كان بمعنى مسبوقيّته بالعدم السّابق فى الزّمان الموهوم كما قال الأشاعرة: «انّ منشا انتزاعه بقاء الواجب تعالى[1]». فبقاؤه ليس تمدّديا مقداريّا حتّى ينتزع منه الزّمان. اللّهم إلّا أن يراد به

الحدوث التجرّدی وهو یؤول إلی طریق الحرکة الجوهریّة . (سبزواری ۱۱۱)

لابدّ لها من مخرج فاعلیّ ۶/۲۰

وهو إمّا واجب أو منته إلیه ، وذلک لأنّه لایعقل أن یکون الفاعل فی إخراجها من القوّة إلی الفعل جسمانیاً ، لأنّ تأثیرهما فی شیء آخر لابدّ من أن یکون بتوسّط الوضع ولا وضع للنّفس لکونها مجرّدة ، ولأنّ النّفس أقوی تجوهرا وأشرف وجوداً من الجسم والقوی الجسمانیّة ، فلا یعقل أن یؤثر الأخسّ فی الأشرف . ولأنّ الجسم والجسمانیّ من حیث هما کذلک فاقدان للعقل ولایعقل إعطاءهما العقل للنّفس ، ضرورة أنّ معطی الکمال یجب أن لایکون فاقدا له ، فالجسم أوالجسمانیّ لایعقل أن یکون مخرجاً للنّفس عن مرتبة القوّة إلی الفعل والنّقص إلی الکمال ، فالفاعل فی إخراجها یجب أن یکون أمرا غیر جسمانیّ وهو إمّا الواجب أو ما ینتهی إلیه دفعاً للدّور والتّسلسل . (آملی ۱/۴۳۴)

وکذا لابدّ لها من مخرج غائیّ ۶/۲۰

قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فی حاشیته علی الاسفار ما لفظه :

بیانه الإجمالی انّ کلّ حرکة طلب إرادیّاً کان ذاك الطّلب کما فی الحرکات النّفسانیّة أوکان لغیر إرادة وشعور ، ترکیبیّ کما فی الحرکة الطّبیعیّة وإن لم یخلو کلّ موجود عن شعور بسیط کما قال الله تعالی : « إن من شیء إلّا یسبّح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم » وقد قرء یفقهون بالیاء أیضا . وإذا کانت الحرکة طلباً فلابدّ من مطلوب ، وکلّ مطلوب ینتهی إلی منتهی الطلبات وهو الواجب تعالی الّذی هو غایة المیول والحرکات والأشواق والرّغبات کما فی الأسماء الحسنی : « یا من لامقصد إلّا إلیه ، یا من لایرغب إلّا إلیه ، یا من لاحول ولاقوّة إلّا به ، یا من لایعبد إلّا ایّاه » وفی القرآن المجید : « ما دابّة إلّا هو آخذ بناصیتها ولکلّ وجهة هو مولّیها » .

وبیانه التّفصیلی ، انّ الحرکات فی البسائط والمرکبّات من الأجسام طلبات لباب ـ الأبواب الّذی هو الإنسان وتقرّبات إلیه ، والإنسان بعضه طالب التّخلّق بخلق بعض آخر حتّی ینتهی إلی التّخلّق بأخلاق الله تعالی ، مثلا یتحرّك الإنسان لیکون عالما أدیبا ، وإذا

كان يسعى أن يصير فقيها، وإذا صار يشتاق أن يغدو متكلّما ، وإذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلٰهيّا عالماً عقليا مضاهياً للعالم العينى، وإذا بلغ إلى هذا المقام الّذى هوعزيز المنال يبتغى أن يكون متالّها عارفاً ربانيّاً متصرّفاً ، ذا الرّياستين، فائزاً بالحسنيين، متخلّقا باخلاق الله ـ جلّ جلاله ـ علماً وعملا . وبالجملة إذا كان الإنسان رفيع الهمّة لايقنع بما نال حتّى آل إلى ما آل ، فلابدّ أن يكون هنا موجودا تامّاً بل فوق التّمام حتّى توجّه الكلّ إلى جنابه، وشمّروا الأذيال للوفود على فناء بابه، وبذلوا الجهد بغية لاقترابه. ولذا لايتسلّى الطّالب المذكور إلّا بالإتّصاف بصفات مرجعه و مآبه وفى الحديث القدسّى : «يابن آدم خلقتُ الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلى» انتهى . (آملى ١/٤٣٥)

وأمّا من فى طريق حدوث العالم ٩/٢٠

وتقرير دليلهم على ما قالوا هكذا :

الأجسام لاتخلو عن الحركة والسّكون وهما حادثان، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غيرجسم ولا جسمانىّ وهوالبارى تعالى دفعاً للدّور والتّسلسل . أمّا صغرى القياس الأوّل أعنى قولهم : « الأجسام لا تخلو عن الحركة والسّكون » فلأنّ كلّ جسم لابدّ له من مكان ضرورة ، وحينئذ فإمّا أن يكون لابثا فيه فهوالسّاكن أومنتقلا عنه وهوالمتحرّك إذلا واسطة بينهما بالضّرورة، وأمّا انّهما حادثان فلأنّهما مسبوقان بالغير، ولاشىء من القديم بمسبوق بالغير، وأمّا انّهما مسبوقان بالغير فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الأوّل فى المكان الثّانى فيكون مسبوقا بالحصول فى المكان الأوّل بالضّرورة ، والسّكون عبارة عن الحصول الثّانى فى المكان الأوّل فيكون مسبوقا بالحصول الأوّل فيه بالضّرورة، وأمّا كبراه أعنى مالايخلو عن الحوادث فهوحادث، فلأنّه لولم يكن حادثا لكان قديما، وحينئذ فإمّا يكون معه فى القدم شى من تلك الحوادث اللّازمة له أولايكون، فإن كان لزم اجتماع القدم والحدوث معا فى شىء واحد وهومحال، وإن لم يكن لزم انفكاك الحوادث الّتى علم بالضّرورة امتناع انفكاكها.

هذا ما قيل فى تقرير هذا البرهان وقد أورد عليه بوجوه :

الأوّل ، انّ تماميّته متوقّف على ثبوت انحصار العالم بالأجسام و هو غير ثابت لإمكان وجود المجرّدات المعبّر عنها بعالم الجبروت .

الثّانى، المنع عن حدوث الحركة والسّكون بمعنى أن يكون للحركة بدو، لإمكان ان تكون على سبيل الاستمرار ، و ان كان كلّ جزء منها مسبوقا بالعدم الغير المجامع معه فى الوجود إلّا انّها كذلك أى على سبيل وجودها التدريجى التّجدّدى لم يكن انقطاع لها على مايقوله الحكماء فى حركات الأفلاك، ومثل هذه الحركة الحادثة بحدوث كلّ جزء منها الغير العارض عليهـا الانقطاع ازلا وابدا لايستدعى محـّلا حادثا لإمكان تحقّقها فى محلّ قديم كما لايخفى .

الثّالث ، المنع عن كليّة الكبرى أعنى : «كلما لايخلو عن الحوادث فهوحادث» وذلك لإمكان وجود قديم لايخلو عن الحوادث على سبيل التّعاقب بمعنى كونه فى كلّ آن محـّلا لحادث وإن لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه كمرات ينعكـس فيها صور غير متناهية على سبيل التّعاقب ، فهى فى كلّ آن لاتخلو عن صورة وإن لم تكن فى آنين محـّلا لصورة واحدة بل كلّ صورة من تلك الصّور المرتسمة فيها آنى بمعنى انّها لاتبقى فى الآن التّالى لآن حدوثها بل تنعدم عند زوال آن حدوثها، ولا اشكال فى انّ هذه المرآت لاتخلوعن الحوادث ولايستلزم عدم خلـّوها عنها حدوثها لإمكان كونها على سبيل الدّوام كذلك .

الرّابع ، ان هذا الاستدلال يتمّ على تقدير دخل الحدوث فى الافتقار إلى العلّة إمّا تماماً أوشطرا أوشرطا وهو محال ، لأنّه لوكان كذلك لجاز بقاء العالم لوجاز على صانعه العدم لزوال ماهو دخيل فى الافتقار إلى العلّة فى حال البقاء وهو بديهىّ البطلان ضرورىّ الاستحالة لايتفـّوه به جاهل فضلا عن العاقل، بل العالم على حالة ـ كه «اگر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها» وهذا ما أشار اليه المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فى المتن بقوله : «لأنّ مناط الحاجة إلى العلّة . . .» (آملى ۴۳۷/۱)

الخامس ، ما أفاده فى الحاشية بقوله : «ولانّ حدوث العالم إن كان . . .»

من المتكلّمين ١٠/٢٠

حيث قالوا إنّ الأجسام لاتخلو عن الحركة والسّكون وهما حادثان، وما لايخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالاجسام كلّها حادثة ، وكلّ حادث مفتقر الى محدِث، فمحدثها غيرجسم ولاجسمانىّ وهو البارى ـ جلّ ذكره ـ دفعاً للدّور والتّسلسل. وفيه منع انحصار الموجودات فى الأجسام وأحوالها ، ومنع كلّية الكبرى ان كلّ مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولزوم القول بانّه لوجاز على الصّانع العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لاحتياجه إلى العلّة حدوثا لابقاء ونحوها . (هيدجى ٢٣٨)

والمراد به الوجود بشرط لا ١٤/٢٠

أى بشرط عدم النّقايص الإمكانية والحدود والأعدام وهو حقيقة الوجود المُرسَل البسيط المحيط . (سبزوارى ١١١)

والمراد به الوجود بشرط لا وهوالواجب ١٤/٢٠

اعلم ، انّ للموجود مراتب: الوجود الحقّ وهوالوجود بشرط لا تعيّن ، والوجود المطلق وهوالوجود لابشرط التّعيّن وهو فعله وأمره الواحد المعبّر عنه بالكلمة النّوريّة الّتى أراد بها أن يقول للشّىء كن فيكون ، ورحمته الواسعة الّتى وسعت كلّ شىء وفيضه المقدّس الإطلاقى ومشيّته الّتى خلق جميع الأشياء بها وخلقها بنفسها ، والوجود المقيّد الّذى هو عبارة عن الوجودات الخاصّة الّتى هى آثاره ، وقد يعبّر عن الأوّل الّذى هو الوجود بشرط لابالوجود المطلق كما فى المثنوى :

ما عدمهائيم هستيها نما تو وجود مطلق و هستى ما

والمراد به سلب جميع التقييدات حتّى التقييد بالإطلاق، كما انّ المراد بالإطلاق عند إطلاق المطلق على المعنى الثّانى الّذى قلنا انّه فعله هوالتقييد بالإطلاق، وفى إطلاق المطلق عليه تعالى وعلى فعله الّذى هو فيضه المقدّس الإطلاقى بهذين المعنيين أى بمعنى الإطلاق عن كلّ قيد حتّى عن التقييد بالإطلاق الّذى بهذا المعنى يطلق عليه سبحانه ، وبمعنى المرسل

والمنبسط على الأشياء المقيّد بالإطلاق والإرسال يحصل الاشتباه الّذى هو من مزال الأقدام، ويطلع توهّم كونه تعالى مطلقا بالمعنى الثّانى. وانّه الوجود المنبسط على الأشياء على ما هو منبي وحدة الوجود لدى جهلة المتصوّفة تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيرا. بل هو المجرّد عن كلّ قيد الّذى يكون المطلق بمعنى المنبسط على الأشياء فعله ومشيّته ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة وعلمه الكامل وإرادته الفعليّة ومحبّته وسيجيء فى باب علمه زيادة توضيح لذلك ان شاء الله تعالى[1]. (آملى ۱/۴۳۸)

لانه إمّا التوحّد اقتضى ۱۶/۲*

وحاصله انّ وجود الواجب - جلّ وعلا - الّذى يعبّر عنه بصرف الوجود تارة، وبالوجود بشرط لا أخرى. إمّا أن يقتضى بذاته ومن حيث نفسه الوحدة أو يقتضى كذلك الكثرة أو لا اقتضاء فى مرتبة ذاته بالنّسبة إلى شيء منهما، فعلى الأوّل فلا محالة يكون واحداً لمكان كون الوحدة من مقتضاه وانّه بذاته يكون كذلك. وعلى الثّانى يلزم أن لا يتحقّق مثل تلك الكثرة. إذ كلّ كثرة إذا تحقّقت لا بدّ من أن تنتهى إلى الوحدة لأنّ الوحدة مبدء للكثرة و يستحيل تحقّق الكثرة بلا تحقّق الوحدة. لكن هذه الكثرة وهى الكثرة الّتى تقتضيها ذات صرف الوجود لايمكن أن تنتهى إلى الوحدة. لأنّ واحد ها أيضا صرف الوجود والمفروض كونه بذاته مقتضياً للكثرة بحيث كلّما تحقّق تحقّقت الكثرة، فلو تحقّقت لزم أن لاينتهى إلى الوحدة وهو محال. و على الثّالث يلزم أن يكون صرف الوجود فى كثرته إذا كان كثيرا وفى وحدته إذا كان واحد معلّلا بالغير، لكن كون الواجب فى وحدته معلّلا بالغير محال. لاستلزامه كونه فى وجوده الّذى هو نفس ذاته معلّلا، ضرورة انّ ما به الشّيء يكون واحداً هو الوجود الّذى هو فى الواجب نفسه فكونه فى وحدته معلّلا مستلزم لكونه فى وجوده معلّلا كما لايخفى[1]. (آملى ۱/۴۳۹)

تركّب أيضا عراه ۲/۲۱

وحاصله انّه لو كان واجب الوجود متعدّداً للزم أن يكون مركّباً، والتّالى باطل لمنافاة التّركيب مع الوجوب. وبيان الملازمة انّ اختلاف ذاك الواجب على فرض التّعدّد

عن ذاك إمّا بالإختلاف النّوعى بأن يكون كلّ واحد نوعاً مغايراً مع نوع الآخر، و إمّا بالاختلاف الشّخصى، فعلى الأوّل يلزم ان يكون كلّ منهما مركّباً من الجنس والفصل، وعلى الثّانى يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركّباً ممّا يكون به مشتركاً مع الآخر فى تمام الذّات و من عارض شخصى يمتاز به عن الآخر؛ وعلى التّقديرين يلزم تركيب الواجب إمّا فى أصل حقيقته كما فى الأوّل أوفى تشخّصه كما فى الأخير.

وبعبارة أخرىٰ، إذا كان واجب الوجود متعدّداً لزم تركّب كلّ منهما أوخروجه عن كونه واجبا، لانّه مع فرض التّعدّد لوكان واجبان مثلا واشتركا فى وجوب الوجود لاحتاج كلّ منهما إلى ما به يمتاز عن الآخر لكى يتمّ الإثنينيّة، وحينئذ لايخلو إمّا يكون ذات كلّ منهما ممتازاً عن الآخر بتمام الذّات، ويكون الاشتراك فى وجوب الوجود الّذى يصدق عليهما صدقا عرضيّا، أويكون امتيازهما بأمر خارج عن الذّات، ويكون وجوب الوجود ذاتيّاً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما، أو يكون وجوب الوجود جزء من ذاتهما، ولا محالة يكون لكلّ منهما جزء آخر قضاء لحكم الجزئيّة، والكلّ محال. أمّا الأوّل فللزوم كون كلّ منهما فى مرتبة ذاتهما غير واجب فيكون كلّ منهما ممكن الوجود ومعروضا للوجوب؛ وأمّا الثّانى فللزوم تركّب كلّ منهما فى كونه فرداً من واجب الوجود واحتياج كلّ فى تفرّده إلىٰ العوارض المشخّصة. وأمّا الثّالث فلصيرورة كلّ منهما مركّباً من الجنس والفصل وهذا ظاهر. (آملى ۴۳۹/۱)

وهذا هوالتّركيب ۵/۲۱

من شيء كالجنس وشيء كالفصل إن كان ما به الاشتراك بعض الذّات ومن شيء كالنّوع وشى كالعارض المشخّص إن كان المشترك تمام الذّات ولزم التّركيب فى الشّخص بما هو شخص. (سبزوارى ۱۱۱)

هوالتركيب ۵/۲۱

والتّركيب يستلزم الاحتياج الى الأجزاء، وكلّ محتاج ممكن. (هيدجى ۲۳۸)

يكون الواجب فى هويّته معلّلا ۸/۲۱

لأنّ كلّ ماهوعرضىّ لشيء فهو معلّل إمّا بذلك الشّيء وهو ممتنع، لأنّ العلّة

بهويّتها سابقة على المعلول و هويّته وتعيّنه ، فيلزم تقدُّم الشّيء على نفسه ، وإمّا بغير ذلك الشّيء فيكون محتاجاً إليه فى تعيّنه ، والتعيّن للشّيء إمّا عين وجوده أو فى مرتبة وجوده . (هيدجى ٢٣٨)

ويكون وجوب الوجودماهيّة نوعيّة ٢١/٨

من جهة اتّحادهما فيه واختلافهما بأمر عارض . (هيدجى ٢٣٨)

لابن الكمونة ٢١/٩

المعروف بافتخار الشّياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشّبهة العويصة قال صدر المتألّهين : « إنّى قد وجدت هذه الشّبهة فى كلام غيره ممّن تقدّمه » . (هيدجى ٢٣٨)

عبارته هكذا ٢١/٩

وحاصل شبهة ابن كمونه هو اختيار الشّقّ الأول من الشّقوق الثّلاثة فى التّقرير المذكور فى الحاشية السّابقة ، وهوانّا نختار أنّ كلّ واحد من الواجبين ممتاز عن الآخر بتمام ذاته البسيطة ، ويكون صدق واجب الوجود على كلّ واحد منهما صدقاً عرضيّاً لكن لا يلزم أن يكون كلّ منهما فى مرتبة ذاته ممكن الوجود ، لأنّ وجوب الوجود يصدق عليهما صدقاً عرضيّاً على نحو الخارج المحمول بمعنى انّه ينتزع عن نفس ذاتهما كالإمكان بالنسبة إلى الممكن لا المحمول بالضّميمة ، فلايحتاج كلّ واحد منهما فى وجوب الوجود إلى علّة ، ولايلزم إمكان كل واحد منهما ، كما انّ عرضيّة الإمكان للممكن بهذا المعنى أى بمعنى كونه خارج المحمول لايخرج الممكن عن كونه ممكناً ، ولايحوجه فى إمكانه إلى علّه خارجة عن ذاته .

ولمّا كانت هذه الشّبهة عسيرة الانحلال على القائلين بأصالة المهيّة أو أصالة الوجود مع القول بتباين أفراده كما هو مسلك المشّائين والقائلين بالاشتراك اللّفظى فى الوجود أوقعت دمدمة بينهم ووقعوا فى الهرب عنها فى الحيص والبيص حتّى سمّوا مبدئها بافتخار الشّياطين ، ولكنّ الجواب عنها سهل على أصول الحكمة المتعالية من القول بالتّشكيك فى الوجود والقول بلزوم السّنخية بين العلّة والمعلول على ما سنوضحه . (آملى ١٤٠/١)

قولاعرضيّا ١٢/٢١

إنّما قال ذلك، لأنّ وجوب الوجود معنى واحد والشّىء لايتثنّى، فلوكان ذاتيّا لم يحصل التّعدّد، بخلاف ما إذا كان عرضيّا فإنّ ماهوالواحد شىء وما هوالمتعدّد شىء آخر.

ثمّ انّ هذه الشّبهة عسيرة الانحلال على فرق:

الأولى، القائلون بأصاله المهيّة فإنّها مثار الكثرة والاختلاف، فاحتمل أن يكون هناك مهيّتان بسيطتان كذا وكذا نظير المهيّات البسيطة من الأجناس العالية.

والثّانية، القائلون بالاشتراك اللفظى فى الوجود كما لايخفى.

والثّالثه القائلون بالتباين فى الوجودات بتمام ذواتها البسيطة وعدم السّنخيّه بينها، وإن قالوا بالاشتراك فى المفهوم بما هو مفهوم. وأمّا على القول الحقّ من أنّ الوجودات مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، والقول بالسّنخيّة بين العلّة والمعلول من قبيل السّنخيّة بين الشّىء والفىء، فلايتصوّر ذلك الاختلاف الذى أبداه المشكّك إذ فى المشكّك ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. (سبزوارى ١١١)

قولاً عرضيّاً ١٢/٢١

حاصله انّ وجوب الوجود إذا كان عرضيّا لم يكن فى مرتبة ذاتهما بل فى مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذّات فلم يكن شىء منهما فى مرتبة ذاتهما واجب الوجود بماهو واجب الوجود أى بنفس ذاته فقط بل مع حيثيّة أخرى هى صفة قائمة بها، وقد أبطلوه بأنّ كلّ الواجب الوجود إذا لم يكن بنفسه حقيقته و مرتبة ذاته واجب الوجود بل بحسب درجة متأخّرة عن درجة ذاته فى اتّصافها به ولحقوقه بهايحتاج إلى سبب يجعلها بحيث ينتزع عنها هذا المعنى فإذا تلك الحقيقة تكون فى حدّ ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته. (هيدجى ٢٣٨)

إنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضيّاً معلّلا ١٣/٢١

وحاصله انّ وجوب الوجود إذاكان عرضيّاً لم يكن فى مرتبة ذاتهما بل فى مرتبة

متأخّرة عن ذاتها، فلم یکن شیء منها فی مرتبة ذاتها واجب الوجود بل کلّ واحد منها مع حیثیّة أخری وهی صفة وجوب الوجود القائمة به یکون واجب الوجود، فیکون فی وجوب الوجود محیثا بالحیثیّة التّقییدیّة وهذا محال، لأنّ واجب الوجود إذا لم یکن بنفس ذاته وفی مرتبة ذاته واجب الوجود بل کان واجب الوجود بحسب درجة متأخّرة عن رتبة ذاته ففی اتّصافه بها و لحوقها له یحتاج إلی سبب یجعلها واجب الوجود فیکون ذات واجب الوجود فی مرتبة ذاته غیر واجب الوجود. ولما کانت الجهات منحصرة فی الثّلاثة حصراً عقلیّاً، فإن لم یکن هو فی مرتبة ذاته واجب الوجود فلا محالة یجب أن یکون إمّا ممتنع الوجود أو ممکن الوجود ولکنّه موجود علی حسب ما هو واجب الوجود فلا یکون ممتنع الوجود فهو ممکن فی ذاته واجب الوجود بسبب الغیر وهذا خلف کما لا یخفی.
(آملی ٤٤١/١)

بمعنی المحمول بالضمیمة ومن عوارض الوجود ١٥/٢١

المراد من المحمول بالضّمیمة هو کلّ محمول یتوقّف صحّة حمله علی موضوعه علی قیام أمر مغایر للموضوع معه کالابیض المحمول علی الجسم حیث یتوقّف صحّة حمله علیه علی قیام البیاض به، ویقابله الخارج المحمول و هو ما یصحّ حمله علی معروضه بلا توقّف فی صحّة حمله علی قیام أمر به مغایر له کالشّیء مثلا فانّه یحمل علی الجسم مثلا فی قولنا: «الجسم شیء» ولا یحتاج صحّة حمله علیه إلی ضمّ شیء إلی الجسم مغایر معه بل الجسم فی مرتبة ذاته مع قطع النّظر عن کلّما یکون غیره، بل بحیث لا یری إلا نفسه شی من الأشیاء.

والمراد بعوارض الوجود ما یعرض المعروض فی مرتبة متأخّرة عن وجوده کالبیاض فانّه یعرض الجسم بعد وجوده، وبالحقیقة الموضوع فی قضیّة «الجسم ابیض» هو الجسم الموجود لا الجسم مطلقا، ویقابله عوارض المهیّة بمعنی عارض المعروض فی مرتبة الوجود کالوجود نفسه و کالامکان والشّیئیة ونحوهما. (آملی ٤٤٢/١)

من عوارض الوجود ١٦/٢١

لأنّ مرتبة الوجود مطلقا غیر مرتبة الماهیّة بل متأخّرة عنها فی ظرف اتّصافه.

(هیدجی ٢٣٩)

من عوارض الماهيّة ١٧/٢١

فلم يكن معلّلا .

فإن قلت: الواجب لاماهيّة له سوى الوجود الخاصّ المجرّد عن مقارنة الماهيّة كما سبق فى قوله: «والحقّ ماهيّته انيّته» فحيثيّة ذاته تعالى عين حيثيّة وجوده .

قلنا: أنّ مبنى الشّبهة وصعوبتها على أصالة الماهيّة وإثباتها له تعالى وعليها معنى كونه وجودا بحتا انّه ذات ينتزع عنه الوجود بذاته . والفرق بين العرضىّ المحمول بالضّميمة والخارج المحمول وبين الذّاتى فى البابين قد سلف منّا فى حاشيته عند بيانه الأقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكذا فى المنطق . (هيدجى ٢٣٩)

ولهذا جمع فى كلامه بين العرضيّة والذّاتيّة ١٨/٢١

وحاصله انّ واجب الوجود ذاتىّ بالنّسبة إلى كلّ واحد منهما لكن ذاتىّ باب البرهان ، أى ينتزع عن نفس ذاتهما بلا احتياج إلى ضمّ شىء إليهما فلا يكون كلّ واحد فى وجوب الوجود معلّلا كما انّ الممكن لايكون فى إمكانه معلّلا بل هو بنفس ذاته ممكن، والممتنع بنفس ذاته ممتنع ويكون وجوب الوجود عرضيّا خارج المحمول فلا يلزم تركيب فى مرتبة ذات المتّصف به، كما انّ الاجناس العالية العرضيّة ممكنات و إمكانها لايستلزم تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها اجناساً عالية لكون الإمكان عرضيّا لها بمعنى المقابل للذّاتى فى باب الايساغوجى الّذى ليس نفس ذاتها ولاجزء منها، وإن كان ذاتيّا بمعنى الذّاتى فى باب البرهان أى ينتزع عن نفس ذواتها البسيطة من دون ضمّ ما يغايرها إليها .

والحاصل انّ وجوب الوجود بالقياس إلى كلّ واحد من الواجبين المفروضين خارج عن ذاتها ويحمل على كلّ واحد منهما من غير احتياج إلى علّة وخروجه عن ذاتها لمكان كونه عرضىّ باب الايساغوجى وعدم الحاجة فى حمله إلى العلّة لمكان كونه ذاتى باب البرهان (آملى ٤٤٢/١)

وادفع الشبهة ٢١/٢١

عبارة الأسفار فی دفعها کذا : انّ مفهوم واجب الوجود لایخلو إمّا أن یکون فهمه عن نفس ذات کلّ منهما من دون اعتبار حیثیّة خارجة عنها أیة حیثیّة کانت أومع اعتبار ذلک الحیثیّة، وکلا الشقّین مستحیلان، أمّا الثانی فلما مرّ من انّ کلّ مالم یکن ذاته مجرّد حیثیّة انتزاع الوجود والوجوب والفعلیّة والتمام فهوممکن فی حدّ ذاته ناقص فی حریم نفسه . و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات، و بالجمله ما منه الحکایة بذلک المعنی وبحسب التّعبیرعنه مع قطع النّظرعن أیّة حیثیة وأیّة جهة أخری کانت لایمکن أن یکون حقائق مختلفة الذّوات متباینة المعانی غیرمشترکة فی ذاتی اصلاً إلی آخر کلامه . (هیدجی ۲۳۹)

وادفع الشّبهة ۲۱/۲۱

وحاصله علی ماحقّقه صدر المتالّهین - قدّس سرّه - فی الأسفار انّ مفهوم واجب الوجود لایخلو إمّا أن یکون فهمه عن نفس ذات کلّ منهما من دون اعتبار حیثیّة خارجة عنها ایّة حیثیّة کانت أومع اعتبار تلک الحیثیّة، وکلا الشّقین مستحیلان، أمّا الثّانی فلما مرّ من أنّ کلّ مالم یکن ذاته مجرّد حیثیّة انتزاع الوجود والوجوب والفعلیّة والتّمام فهوممکن فی حدّ ذاته ناقص فی حریم نفسه ، وأمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات ، وبالجملة مامنه الحکایة بذلک المعنی وبحسب التّعبیر عنه بهمع قطع النّظرعن أیّة حیثیّة وأیة جهة أُخری کانت لایمکن أن یکون حقایق مختلفة الذوات متباینة المعانی فی ذاتی اصلا . و ظنّی انّ من سلمت فطرته یحکم بأنّ الأمور المتخالفة من حیث کونها متخالفة بلاحیثیّة جامعة فیها لایکون مصداقاً لحکم واحد ومحکیّاً عنهابه، نعم یجوز ذلک إذا کانت تلک الأمور متماثلة من جهة کونها متماثلة کالحکم علی زید وعمرو بالانسانیّة من جهة اشتراکهما فی تمام المهیّة لامن حیث عوارضهما المختلفة المشخّصة او کانت مشترکة فی ذاتیّ من جهة کونها کذلک، کالحکم علی الإنسان والفرس بالحیوانیّة من جهة اشتمالهما علی تلک الحقیقة الجنسیّة أو فی عرضیّ ، کالحکم علی الثّلج والعاج بالابیضیّة من جهة اتّصافهما بالبیاض ، اوکانت تلک الأمورالمتباینة متفقة فی أمر خارج

نسبی کالحکم علی مقولات الممکنات بالوجود من حیث انتسابها إلی الوجود الحقّ تعالی عند من یجعل وجود الممکنات امرا عقلیّا انتزاعیّا وموجودیّتها باعتبار نسبتها إلی الوجود القائم بنفسه، أوکانت متّفقة فی مفهوم سلبی کالحکم علی ماسوی الواجب بالإمکان لاشتراکها فی سلب ضرورتی الوجود والعدم لذواتها، وأمّا ما سوی أشباه تلک الوجوه الّتی ذکرناها من الجهات الاتّفاقیّة فلایتصوّر الحکم فیها بأمر مشترک بلا جهة جامعة ذاتیة أوعرضیّة، فأذا حکمنا علی أمور متباینة الذّوات بحکم واحد بحسب مرتبة ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخری غیر أنفسها فلابدّ هناک ممّا به الإتّفاق وما به الاختلاف الذّاتیّین فیها فیستدعی التّرکیب بحسب جوهر الذّات من أمرین: أحدهما یجری مجری الجنس والمادّة، والآخر یجری مجری الفصل والصّورة، والتّرکیب بأیّ وجه کان ینافی کون الشّیء واجب الوجود بالذّات. (آملی ۱/٤٤٤)

حتّی أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالیة ٢٢/٤

الأجناس العالیة بسیطة أی غیر مرکبّة من الجنس والفصل، وإلّا یلزم أن لا تکون جنساً عالیّا، ولمّا کان کلّ واحد منها بسیطاً یکون تخالف کلّ منها مع الآخر بتمام الذّات حیث لاجزء له حتّی یکون مشترکا بینها لکی یکون التّخالف بجزء آخر منه فیکون التّخالف بتمام الذّات ومع تخالفها بتمام الذّات ینتزع عن الأجناس التّسعة العرضیّة عنوان واحد وهو عنوان العرض لکن یکون صدق العرض علیها عرضیّاً لأنّه من العروض وتکون عرضیّة کلّ واحد منها من ناحیة وجوده، فإنّ مهیّة العرض من حیث مهیّته لیست عرضا أی محتاجا إلی الموضوع لکون مهیّة السّواد مثلا معقولة بلا تعقّل موضوع معها، فهی من حیث نفسها متحقّقة فی الذّهن وإنّما یحتاج فی وجودها الخارجیّ إلی الموضوع، ولمّا کان الوجود خارجاً عن المهیّة وعارضا علیها کانت عرضیّتها من ناحیة أمر خارج عن ذاتها وهو العروض والحلول فی الموضوع الّذی هو جهة الاشتراک بینها. (آملی ۱/٤٤٤)

وهذا من قبیل ما فرضه هذا الرّجل ٢٢/٥

یعنی اختلاف الأجناس العالیة العرضیّة بتمام ذاتها وانتزاع العرضیّة منها من جهة اشتراکها فی العروض والحلول الّذی خارج عن حقیقتها، نظیر مافرضه ابن کمونه من واجبین متخالفین بتمام ذاتیهما البسیطة وانتزاع وجوب الوجود عنهما الّذی یصدق علیهما عنده صدقا عرضیّا، فکما انّ انتزاع العرضیّة عن الأجناس العالیة منوط بتحقّق جهة مشترکة بینها کذلک انتزاع وجوب الوجود عن الواجبین الّذین فرضه هذا الرّجل أیضا یتوقّف علی وجود جهة مشترکة بینهما فیلزم التّرکیب ولااقلّ من المهیّة والوجود وهو محال (آملی ٤٤٤/١)

انّما ینتزع من جهة ٥/٢٢

خبر «انّ» فی قوله: «حتّی أنّ العرض» حاصله انّ کلّ امور متخالفة یحکم علیها بحکم واحد، فمن جهة اتفاقهما فی ذاتی اوعرضیّ ولایتصوّر الحکم علیها بامر مشترك بلا حیثیّة جامعة فیها، فإذا حکمنا علی أمور متباینة الذّوات بحکم واحد بحسب مرتبة ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر آخر واعتبار جهة أخری غیر أنفسها فلابدّ هناك ممّا به الاتّفاق و ما به الاختلاف الذّاتیّتین فیها. (هیدجی ٢٤٠)

بل ان سئلت الحقّ ٨/٢٢

التّرقّی من جهة أنّ فی السّابق تجویز انّ المعنون کثیر لکن من جهة الاتّفاق لاالتّخالف وهنا حصر المعنی الواحد فی المعنون الواحد. (سبزواری ١١٢)

بل ان سئلت الحقّ ٨/٢٢

اعلم انّ انتزاع مفهوم واحد عن المتعدّد یتصوّر علی وجوه:

الأوّل، أن یکون المتعدّد بما هو متعدّد من غیر جهة مشترکة هو المنشأ للإنتزاع وهذا هو الّذی ادّعی بداهة حکم العقل علی استحالته:

الثّانی، أن یکون المتعدّد بماهومشترك فی جهة واحدة هوالمنشاء للإنتزاع ویکون المنشاء مرکّبا ممّا به الإشتراك وما به الامتیاز ولکنّه من أوّله إلی آخره وما به اشتراکه و ما به امتیازه یکون منشاء الانتزاع، فمنشاء الانتزاع حینئذٍ متعدّد لکن جهة المشترکة

الموجودة فيه صار مصحّحا لانتزاع مفهوم واحد عنه، وهذا و إن كان أسهل من الأوّل لكنّه أيضا باطل لأنّ الخصوصيّة الّتى بهايمتاز كلٌّ من المتعدّدين عن الآخر إمّا أن يكون دخيلا فى الانتزاع أولا، فعلى الأوّل فإمّا تكون خصوصيّة معيّنة لها المدخليّة أو احدى الخصوصيّات على معنى النكرة أوالجامع بين الخصوصيّات أومجموع الخصوصيّات، والكلّ محال .

أمّا الأوّل فلأنّه اذا كانت الخصوصيّة المعيّنة كخصوصيّة زيد ممّا لها الدّخل فى انتزاع الإنسانيّة مثلا لم يصدق الإنسان على الّذى فاقد لها بل له خصوصيّة أخرىٰ كعمرو مثلا وإن كان يعتبر خصوصيّة عمر ولم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلا .

و أمّا الثّانى أعنى احدى الخصوصيّات فلأنّه لاوجود فى الخارج غير وجود الخصوصيّات المعيّنة .

وأمّا الثّالث أعنى الجامع بين الخصوصيّات فهوالقدر المشترك بينها فيرجع إلى خروج الخصوصيّات عن منشاء الانتزاع .

وأمّا الرّابع أعنى مجموع الخصوصيّات فللزوم عدم صدق المفهوم إلّا على مايجتمع فيه تمام الخصوصيّات الممتنعة الوجود قطعاً لتباين الخصوصيّات وعدم تصادقها فى محلّ واحد اولا، ولأنّه لاوجود للمجموع سوى وجود كلّ واحد واحد منها المفروض عدم دخله ثانيا، ولأنّه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير لكون المجموع هيٰهنا عبارة عن الآحاد بالأسر وكثرته ظاهرة ثالثاً .

الثّالث، أن يكون المنشاء هونفس جهة مشتركة بين المتعدّد وهذا هوالحقّ فيكون المنتزع واحداً ومنشأه أيضا واحد . (آملى ١/٤٤٦)

يعنى القدر المشترك ١٣/٢٢

أى من حيث التّحقّق وإن اعتبرت جميع الخصوصيّات لزم أن لا يصدق على الواحد منها، وإن أعتبر احديٰها لاعلى التّعيين فلاوجود لها لابهامها إلّا أن يراد القدر المشترك وهو الأصل المحفوظ وهوالمطلوب . (سبزوارى ١١٢)

قد مرّ فی اوائل ۱۴/۲۲

عند نقله الأقوال فی حقیقة الوجود فی شرح قوله : « لانّ معنًی واحد لم ینتزع ... » بقوله : «لوانتزع مفهوم واحد ... » . (هیدجی ۲۴۰)

إنّ الکثرة إن کانت نوعیّة ۱۷/۲۲

المراد بالکثرة النّوعیّة هوالأنواع المتکثّرة فی‌مقابل‌الوحدة النّوعیّة أعنی النّوع الواحد ، ومعلوم انّ تعدّد الأنواع واختلافها إنّما هو بتعدّد المهیّات . (آملی ۴۴۶/۱)

فإن‌کانت فی الجواهر فبالمادّة ولواحقها ۱۷/۲۲

الکثرة العددیّة وتکثّر أفراد نوع واحد إنّما بسبب کونه ذا مادّة قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام .

المراد بلواحق المادّة فی المقام ، فما لامادّة له اولاتکون مادّته قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام‌فلامحالة یکون نوعه منحصراً فی‌الفرد ، فالتّکثّرالفردیّ والکثرةالعددیّة فی‌الجواهرمنوط بالمادّة ولواحقها من الفصل والوصل والخرق والالتیام . (آملی ۴۴۶/۱)

فی‌توحید إله العالم ۲۱/۲۲

والمشهور فی‌ذلک بین‌المتکلّمین برهان التّمانع المشار الیه‌بقوله‌تعالی : «لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلاّ اللهُ لَفَسَدَتا» لعلّ المصنّف لم یتعرّضه لانّه حجّة إقناعیّة والملازمة عادیة علی ماهوالّلایق بالخطابیّات وکان النّبیّ صلّی‌الله علیه وآله ماموراً بالدّعوة للنّاس‌اجمعین وبالمحاجّة مع المشرکین الّذین عامّتهم من إدراک الأدلّة القطعیّة البرهانیّة قاصرون ، ولایجدی معهم إلّا الادلّة الخطّابیّةالمبنیّة علی‌الأمورالعادیة المقبولة الّتی الِفُوها وحسبوا أنّها قطعیّة ، والقرآن العظیم یشتمل علی‌الأدلّة القطعیّة البرهانیّة الّتی‌لایعقلها إلّا العالمون «ولا رَطْبٍ ولا یابِسٍ إلّافی‌کِتابٍ مُبینٍ» . (هیدجی ۲۴۰)

بل فی الوجود الحقیقی ۱/۲۳

الّذی مضی أنّه دلیل علی الوجوب الذّاتی عندالمتألّهین . ثمّ انّ هذا ترقّ إلی

التّوحيد الخاصّى ، ووجهه انّ الوجود فى‌الممكنات عارية ووديعة ولم يصر عينا ولاجزء للمهيّات والوجود الخاصّ نسبته إلى الفاعل بالوجوب و إلى القابل بالإمكان بل ما به الإمتياز فى‌الوجود عين ما به الاشتراك . (سبزوارى ١١٢)

بل فى‌الوجود الحقيقى ٢/٢٣

الترقى إشارة إلى اثبات التّوحيد الخاصّى وقد تقدّم فى مباحث الأمورالعامّة انّ فيه مسالكٔ :

١– مسلكٔ من يقول بوحدة الوجود والموجود جميعا .

٢– من يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود .

٣– المذهب المنسوب إلى ذوق التألّه .

٤– وحدة الوجود والموجود جميعا فى عين كثرتهما وهوما سلكه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - . (آملى ٤٤٧/١)

أى الموجود فى‌نفسه ٢/٢٣

فالمهيّات ليست موجودة بنفسها ولنفسها لاحتياجها إلى الحيثيّة التقييديّة والتّعليليّة ، والوجودات محتاجة إلى التّعليليّة ولانفسيّة لها لكونها روابط محضة كالمعنى الحرفىّ (سبزوارى ١١٢)

والآن نريد ٢/٢٣

المراد بالإلهيّة هوالخالقيّة فالفرق واضح ، لأنّ الوجوب والوجود أمران نفسيّان ، والخالقيّة صفة إضافيّة . وأيضاً يتصوّر نفى الشّريكٔ فى وجوب الوجود و إثباته فى الخالقيّة بأنْ أوجد واجب الوجود بالذّات ممكنا مجرّدا وذلكٔ الممكن خلق العالم و يتصوّر نفى‌الشّريكٔ فى‌الخالقيّة وإثباته فى وجوب الوجود بأن لم يخلق أحدهما شيئا .

(سبزوارى١١٢) .

والآن نريدأن نبرهن ٢/٢٣

إذ مجرّد وحدة الواجب بالذّات لايوجب فى‌أوّل النّظر كون الإله واحداً .

(هيدجى ٢٤١)

أی الفاعل بالمعنی المصطلح ۳/۲۳

قد مرّ بیانه فی مبحث الفاعل . (هیدجی ۲٤۱)

لیس إلّاهو ٤/۲۳

خلافا للثّنویة فانّهم قائلون بأنّه اثنان خالق الخیر وخالق الشّرّ وسیاتی دفع شبهتهم . (هیدجی ۲٤۱)

بالمعنی المصطلح للإلهیّین ۳/۲۳

الفاعل بالاصطلاح الإلهی هو معطی الوجود والمخرج من اللّیس إلی الأیس، و یقابله الفاعل بالاصطلاح الطّبیعیّ وهوالّذی یحرّك المادّة الموجودة من حال إلی حال کالنّجار المحرّك للموادّ الخشبیّة من حالة الافتراق إلی حالة الاجتماع المعدّ لإضافة الصّورة السّریریة علیها من واهبها ، فالجامع بین الأجزاءالخشبیّة فاعل طبیعیّ ومفیض الصّورة بعد تهیّئها لقبولها بالاجتماع فاعل إلهی . وانت تعلم إن لم تکن ذا فطانة بتراء ان، لامؤثّر فی الوجود الا الله ، فلا فاعل سواه . (آملی ۱/۵٤۷)

فی الحسّ ۵/۲۳

متعلّق بعالَمَین حسیّینَ . (سبزواری ۱۱۳)

متعلّق بقولنا : «عالمین» ۵/۲۳

یعنی انّه حال عنه . (هیدجی ۲٤۱)

وانّما قلنا فی الحسّ ۵/۲۳

اعلم انّ مجموع العالم من حیث هو مجموع من العقول والنّفوس والأجسام والأعراض شخص واحد له وحدة طبیعیّة ، والبرهان قائم علی امتناع تعدّده، والدّلیل المذکور انّما یبطل تعدّد العالم الحسّی الطّبیعیّ . (هیدجی ۲٤۱)

لانّ العوالم کثیرة ٦/۲۳

مترتّبة فی الطّول بعضها باطن للآخر . (هیدجی ۲٤۱)

لأنّا فرضنا عالما آخر جسمانيّا ٦/٢٣

البرهان على إثبات وحدة العالم متوقّف على إثبات استحالة الخلاء ولزوم كون العالم كُريّا .

أمّا الأوّل أعنى استحالة الخلاء وان كان أمرا مسلّما عندهم وقد أقاموا عليه البراهين لكن المسلّم عند الطّبيعيّين الحاضر جوازه وقد اثبتوا جوازه فى علومهم الطّبيعيّة بما لامزيد عليه .

وأمّا الثّانى أعنى كون العالم على شكل الكُرة فهو أيضا نظرىّ مبنىّ على كون العالم بسيطا وانّ البسيط يجب أن يكون كريا لكون الشّكل معلولا للجسم والشّكل الكرى أبسط الأشكال حيث ليس متحصّلا إلّا من إحاطة سطح واحد على جسم على نحو مخصوص ، والجسم البسيط إذا اقتضى شكلا يجب أن يكون مقتضاه أبسط الأشكال وكلّ ذلك أمور غير ثابتة بل الثّابت فى هذه الأعصار خلافها ، فهذا البرهان على وحدة العالم ليس بشىء أصلا . (آملى ١/٤٤٨)

وأمّا المختصّ ٩/٢٣

اقول ، لو تخالفا بالنّوع لزم الاشتراك اللّفظى فى أنواع العالمين ، فأنّ النّار مثلا الّتى ليست لها صورة نوعيّة مسخّنة ومخفّفة مصعدة كان إطلاق النّار عليها بمجرّد اشتراك اللّفظ ، والتّالى باطل بالبديهة ، ولو تخالفا بالشّخص لزم كون كلّ من الفلك والفلكىّ نوعا متكثّر الأفراد ، وبيان الملازمة ظاهر وبطلان التّالى مقرّر ، لأنّ كلّ فلك وفلكىّ نوعه منحصر فى فرد وهذين الوجهين لم أرفى ذينك الكتابين . (سبزوارى ١١٣)

وأمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النّوعيّة والمماثلة العدديّة ٩/٢٣

البرهان المختصّ بالمتخالفين بالنّوع أن يقال : إنّ قمر هذا العالم مع عالم آخر أو ناره مع نار عالم آخر إمّا يكون مشتركين فى لفظى القمر والنّار على نحو الاشتراك الصّناعى بلا أن يكون قمر العالم الآخر جرما مركوزاً فى ثخن فلكه مظلما بذاته مستضيئاً بنور شمس عالمه ، وأنّ ناره لاتكون ذات صورة نوعيّة مسخّنة مخفّفة مصعدة ، وبعبارة اخرى بلا

اشتراك فی مسمّی القمر والنّار وحقیقتهما ، و إمّا أن یقال بکونهما مندرجین تحت حقیقة واحدة وجامع مفهومی وإنّما تخالفهما بالشّخص. والأوّل باطل بالبدیهة، والثّانی مستلزم لتکثّر افراد الفلك والفلکیّات وأنواع العناصر وهو باطل .

هذا علی ماهو حرّره فی الحاشیة ولایخفی مافیه من الوهن، ضرورة انّ بطلان الاشتراك اللّفظی غیر معلوم، و دعوی البداهة فیه غیر مسموعة، وانحصار نوع کلّ من الفلك والفلکیّ فی الفرد باطل کیف وقد شاهدوا فی الهیئة العصریّة لکلّ من الکواکب السیّارة أقماراً متعدّدة من اثنین إلی ثمانیة . (آملی ١/٤٤٩)

هذا العالم واحد لابالاجتماع ١٢/٢٣

ای لیست وحدته کوحدة أشیاء متغایرة اتّفق ان صار بالاجتماع والانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللّبنات أو اجتماع العسکر من الأفراد، وذلك لأنّ بین أجزاء العالم علاقة ذاتیة لأنّها حاصلة علی التّرتیب العلیّ والمعلولیّ ، فله وحدة طبیعیّة ذاتیّة. قال فی الاسفار: «والعقول والنّفوس الّتی أثبتها الحکماء إمّا علل متوسّطة لهذه الأجسام أوصورة مدبّرة لها متصرّفة فیها وإثبات مجرّدات لاتکون عللا ولامدبّرات لهذا العالم غیر معلومة الوجود، فکلّ جسم وجسمانی ونفس وعقل منة إلی مبدءٍ واحد . . .» وبالجملة کون جملة العالم شخصاً واحداً عند الحکماء برهانی وقد صرّح به الحکیم ارسطاطالیس بانّ العالم حیوان واحد . (هیدجی ٢٤١)

لا بالاجتماع والإتّصال ١٢/٢٣

معنی الاتّصال هیٰهنا هو الالتصاق والانضمام، ومراده من هذا الکلام انّ العالم وحدته لیست کوحدة أشیاء متغایرة اتّفق ان صارت بالاجتماع والانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللبنات . (آملی ١/٤٥٠)

بل انسان کبیر واحد بالعدد ١٣/٢٣

الواحد بالعدد هو الواحد الشّخصیّ، ویقال له الواحد بالخصوص وبالشّخص أیضا . (آملی ١/٤٥٠)

باعتبار النّفس والعقل الكليّين ١٣/٢٣

فالإنسان الكبير مثل الإنسان الصّغير فی كون تشخّصه محفوظا بالرّوح مع التّفاوت البيّن فی جسده، سيّما التّفاوت الّذی باعتبار الأسنان الأربعة، و هذا علی مما قد يقال من الارتباط بين أجزاء العالم لاحتياج السّموات فی عدم الخلأ إلی العناصر والعنصريّات واحتياج هذه إلی تلك فی تحديد الجهات والتكوّنات واحتياج الجواهر إلی الأعراض فی التّشخّصات واحتياج الأعراض الی الجواهر فی التّحقّقات. (سبزواری ١١٣)

باعتبار النفس والعقل الكليّين اللّذين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

مراده انّ العالم مع كثرة أجزائه من أفلاكه و فلكيّاته شخص واحد و تشخّصه محفوظ بالنفس الكلّی الّذی هو المتعلّق بالعالم العلویّ والرّوح الّذی هو العقل الكلّی الّذی هو المشبّه به للنّفس الكلّی كوحدة الإنسان بواسطة روحه مع ما فی أجزاء بدنه من التّفاوت البيّن سيّما باعتبار الأسنان الأربعة أعنی السّنّ الصبیّ والشباب والكهولة والشّيخوخة، و تغييرات العالم الكبير فی أدواره واكواره بازاء هذا التّفاوت فی الإنسان فی أسنانه بحسب الأمزجة، فكما انّ الإنسان مع تعدّد أجزاء بدنه شخص واحد بروحه كذلك العالم مع تكثّر أجزائه شخص واحد بروحه الّتی هی النّفس والعقل الكليّين اللّذين كلّ واحد منهما واحد لبساطته بالوحدة الحقّة الظّلّيّة، وهذا هو المراد من كونهما من عالم الوحدة وأجزاء البدن كثيرة لكونها من عالم الكثرة، فالكثرة فيها حقيقی والوحدة عارضی باعتبار وحدة روحه. (آملی ١/٤٥٠)

وباعتبار ان الوجود ١٤/٢٣

أی باعتبار أنّ وجود الكلّ واحد، طريق آخر إلی توحيد الإله. (هيدجی ٢٤٢)

وباعتبار انّ الوجود فی الكلّ عين الهويّة ١٤/٢٣

هذا وجه ثان لكون العالم واحدا بالشّخص وهو من ناحية وجوده الّذی هو واحد علی مسلك الفهلويّين، وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط وهو واحد بالوحدة الحقّة الظّلّيّة الذی يعبّر عنه بأنّه الواحد بالعموم بمعنی السّعة الوجوديّة، ويعرضه التّعدّد

باعتبار إضافاته إلى القوابل المختلفة والمهيّات المتغايرة، وله وجهان: وجه إلى تلك القوابل ومنه يطرء عليه الكثرة بالإعتبار ولا يضرّ بوحدته أصلا، ووجه إلى الله الواحد حيث انّه ظلّه وظلّ الواحد واحد، ومن هذا الوجه لايعتريه الكثرة أصلا ولو بالاعتبار أيضا، ولذا قال المصنّف - قدّس سرّه -: «ولاسيّما بالنظر إلى وجهه الى الله الواحد» (آملی ١/٤٥١)

ولاسيّما بالنّظر إلىٰ وجهه إلى الله الواحد ١٥/٢٣

لايقال: «هذا مصادرة على المطلوب، لأنّ الكلام فی توحيده».

لأنّا نقول: الكلام فی توحيده من حيث هو خالق العالم، وأمّا توحيده من حيث هو واجب بالذّات بل من حيث هو موجود حقيقيّ بالذّات فقد مضى والله اسم الذّات. (سبزواری ١١٣)

لاسيّما بالنّظر إلى وجهه ١٥/٢٣

أی مع قطع النّظر عن إضافته إلى الماهيّات، إذ لهذا الوجود المنبسط وجهان: وجه يلی الرّبّ ووجه يلی الماهيّة، فوجود الكلّ واحد لأنّ وجه الله الواحد واحد، هذا بعد ما تبيّن أنّ الواجب الوجود واحد فلا يلزم المصادرة كما أشار اليه فی الحاشية. (هيدجی ٢٤٢)

على كلّ حاضر وغائب شهيد ١٥/٢٣

أی على كلّ ما فی الغيب والشّهادة عليم لايغيب عن علمه شیء. فيه تاكيد للمرام و إشارة إلى أنّ وجهه هو الوجود البسيط وفيضه المقدّس ورحمته الواسعة على الماهيّات وإضافته الإشراقيّة إليها هو علمه الفعلی بالموجودات كما سياتی فی مبحث العلم من أنّ اضافته الإشراقيّة وفيضه المقدّس علم له تعالىٰ، فأذا أحاط بكلّ شیء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أنّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد. (هيدجی ٢٤٢)

على كل حاضر وغائب شهيد وشاهد ١٥/٢٣

المراد بالحاضر والغايب عالم الشّهادة والغيب، والمراد بالشّهيد والشّاهد هو العليم و العالم جیء بالشّاهد بعد الشّهيد تأكيداً. وغرضه من توصيف الله الواحد بالعليم فی هذا

الموضع الإشارة إلى انّ علمه الفعلى بما سواه هونفس ذاك الوجود المنبسط الواحد وفيضه المقدّس الإطلاقى الّذى هوعلم ومعلوم وهو المحيط بكلّ شىء علماً وعلمه المحيط بكلّ شىء هوذاك الوجود المنبسط ، فإذا أحاط بكلّ شىء رحمة وعلماًكان الكلّ واحداً باعتبار انّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد هذا .

وقد يستدلّ لإثبات وحدة العالم بارتباط أجزائه بعضها ببعض لاحتياج السّموات إلى العناصر فى عدم الخلاء واحتياج العناصر والعنصريّات إلى السّموات فى تحديد الجهات واحتياج الجواهر إلى الأعراض فى التّشخّصات والأعراض إلى الجواهر فى التحقّقات وبه تمسّك فى الأسفار . (آملى ١/٤٥١)

وشاهد ٢٣/١٥

أتى به لرعاية السّجع . (هيدجى ٢٤٢)

وأفلاكه الكليّة والجزئية ٢٣/١٧

المراد بالأفلاك الكليّة على حسب اصطلاح أهل الهيئة هو جملة من أفلاك ينتظم من اجتماع حركاتها حركة كوكب كالأفلاك الأربعة الّتى للقمر وهى الجوزهر والمائل والحامل والتدوير ، وبالأفلاك الجزئيّة كلّ واحد واحد من تلك الأفلاك الّتى جزء من الفلك الكلّى كالتّدوير من القمر مثلا . (آملى ١/٤٥١)

احياء ٢٣/١٧

كما مرّ بيان كون حركتها نفسانيّة . (سبزوارى ١١٣)

احياء ٢٣/١٧

سياتى منّا ما يدلّ عليه من العقل والنقل فى الفريدة الرّابعة فى الفلكيّات عند قوله :

وكلّ ما هناك حىّ ناطق ولجمال الله دوماً عاشق .

(هيدجى ٢٤٣)

أحياء عقلا ٢٣/١٧

واستدلّوا على حيوتها وانّ لها النّفوس النّاطقة المنطبعة على رأى أوالمجرّدة على

علی رأی آخر أو کلتیهما علی رأی ثالث بأنّ حرکاتها إرادیة علی ماتقدّم. (آملی ١/٤٥٢)

ومتواجدون فی عشق جماله ١٨/٢٣

من الوجد کما قُلْتُ :

توئی جنبش انداز درنُه سپهر بسوی تو پویَنْده رَهْ ماه ومهر.

(هیدجی ٢٤٣)

وعقولها المشبّه بها ١٩/٢٣

لأنّ مباشرة النّفوس لحرکات الأفلاك للاشتیاق إلیها والتشبّه بها. (هیدجی ٢٤٣)

فی بعض الآثار النبویّة ١٩/٢٣

ویستدلّ صدر المتألّهین فی غیر موضع من کتبه بجملة أخری من الأدلّة النقلیّة علی حیاتها کقوله تعالی: «وکلّ فی فلك یسبحون» المعبّر بالواو والنّون المختصّ بجمع ذوی العقول. وقوله تعالی: «انّی رأیت أحد عشر کوکبا والشّمس والقمر رأیتهم لی ساجدین». وقوله تعالی: «وأوحی فی کلّ سماء أمرها». وقول سیّد السّاجدین فی دعاء الصّحیفة: «أیّتها الخلق المطیع الدّائب السّریع» فی الخطاب إلی القمر، وما ورد من کراهة التّخلّی علی وجه الشّمس والقمر. ولکنّ الإنصاف عدم دلالة شیء من ذلك علی هذا المدّعی. ولایخفی انّ هذه الدّعوی مبنیّة علی أصول القدماء، وأمّا علی طریق الهیئة العصریة فلیس لها موضوع اصلاً. (آملی ١/٤٥٢)

کذلك الشّمس فی الإنسان الکبیر سیّد الکواکب والأفلاك ٢١/٢٣

ووجّهه بعض العرفاء بأنّها استفادت نورها من نورانیّة الحقیقة المحمّدیّة - صلّی الله علیه وآله - لأنّها مظهرها ولاجل ذلك صارت سیّد الکواکب وفاعل النّهار.

(آملی ١/٤٥٢)

ولها الرّیاسة علی کلّ الأجسام ٢٢/٢٣

من الأفلاك والعناصر وعلیها مدارها ومن روحانیّتها یحصل الفیض إلیها جمیعا علی ما قاله العرفاء کما انّ علی القلب مدار البدن. (هیدجی ٢٥٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وباعتبار وقول أشهر ثلثة: القلب والدّماغ والكبد . فالسّبعة هذه الثّلثة والرّية و أوعيّة المنى والطّحال والمرارة، وهذه السّبعه فى تربيّة السّبعة السّيّارة، فالقلب تربيّته للشّمس والدّماغ للقمر والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطحال للزّحل والمرارة للمرّيخ . (سبزوارى ١١٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وهى القلب والدّماغ والكبد والرّية وأوعية المنى والطّحال والمرارة. قال المصنف فى الحاشية: وهذه السّبعة فى تربية السّبعة السّيّارة وبإزائها فالقلب تربيته للشّمس ولذلك صار ذا حرارة شديدة محوجة إلى التنّفس فى كلّ آن لتبريده ، والدّماغ تربيته للقمر و لذلك صار بارداً ولبرودته صلح لأن يكون منبتاً للأعصاب الحاملة للقوىٰ الحاسّة ، والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطّحال للزّحل والمرارة للمريخ . والتقييد بقوله : «باعتبار» لاحتمال كون الأعضاء الرّئيسة باعتبار آخر وقول اشهر ثلاثة هى القلب والدّماغ والكبد . (آملى ٤٥٣/١)

والكلّ عندهم بالقياس ١١/٢٤

أى باعتبار أنّ وجه الله فيه فإنّ وجه الله الواحد الواحد واحد. وقالوا انّ الأزمنة والزّمانيّات والأمكنة والمكانيّات بالنسبة إلى المبادى العالية كالآن والنّقطة فكيف إلى المبدء الأوّل . (سبزوارى ١١٣)

وله نفس عقليّة ١٢/٢٤

أى نطقيّة مدركة للكلّيّات. (هيدجى ٢٤٣)

تارة يقولون عقل الكلّ ١٤/٢٤

وتارة يقال عقلّ الكلّ و نفس الكلّ على العقول النّبويّة والنّفوس الوَلويّة فى الصّعوديّة . وهذا بين المتألّهين أكثر تداولا ، وفى بعض الأحاديث جعل مراتب النّفس

أربعا وسمّى الرّابع منها نفسا كلّية الهيئة . (سبزواری ١١٤)

لأنها شيء واحد ١٥/٢٤

إنّما قال الشّيخ هنا شيء واحد وفى الأنفس المحرّكه للسّماوات . كأنّها شيء واحد، إذ المكثرات كالمادّة وإن كانت بمعنى المتعلّق والزّمان والمكان والجهة وغيرها هيهنا مفقودة بخلاف الأنفس، إذ لها الموادّ بمعنى الأبدان المتعلّقة موجودة . وهذا الكلام من الشّيخ ظاهر فى أصالة الوجود إذ على أصالة المهيّة لايمكن أن تكون شيئا واحدا لأنها مخالفة بالنّوع عندهم ونوع كلّ منحصر فى فرد ، فلو كان الوجود اعتباريّا والمهيّة أصيلة وهى جنبة التخالف والكثرة لم تكن كشيء واحد فضلا عن أن تكون شيئا واحدا . ثمّ انّها الواحدة ذات الدّرجات كمراتب نفس ناطقة واحدة كما يقول صدر - المتألّهين: «انّ العقول كمراتب شيء واحد» . (سبزواری ١١٤)

لاينافى كون الإنسان ٢٠/٢٤

بل الإنسان الكامل الحقيقيّ أشرف من الفلك، لأنّ روح الفلك متعلّق بجسمه دائما وروح الإنسان يصير مرسلا ساقط الإضافة ومن الملك لأنّه أجمع من الملك إذ قد كان جامعا لجميع مراتب الوجود الأمريّة والخلقيّة متعلّما لجميع الأسماء الحسنىٰ التنزيهيّة والتّشبيهيّة وصار جميع لطايفه السّبع بالفعل . (سبزواری ١١٤)

متدلّية بعرش الله ١/٢٥

الّذى استوى عليه الرّحمن المعبّر عندهم بالعقل الأوّل إذ الكلّ منه كالضّوء للشّمس . (هيدجى ٢٤٣)

شخص من الحيوان ١/٢٥

وإليه يشير الجامى فى شعره :

حق جان جهان است جهان جملة بدن — اصناف ملائكه قواى اين تن

افلاك و عناصر و مواليد اعضاء — توحيد همين است و دگرها همه فن

وإن كان فى تعبيره عن الحقّ سبحانه و تعالىٰ بـ«ـجان جهان» ما فيه حيث، انّ الرّوح فى مقابل البدن هوالنّفس النّاطقة الّتى مجرّد ذاتاً ومتعلّق بالمادّة بالمعنى الأعمّ الّتى هى البدن بالتّعلّق التّدبيرى، والحقّ ـ جلّ وعلا ـ بل عبده المقرّب الّذى هو العقل الكلّىّ أجلّ من التّعلّق .

ولعلّ مراده من الحقّ هوالوجود المنبسط الّذى يقال لـه الحقّ المخلوق به وان ضعّفه المصنّف فى أسرار الحكمة بمنافاته مع الحصر المستفاد من قوله فى المصراع الأخير: «توحيد همين است ودگرها همه فنّ» لكن لامنافاة معه لانحصار التّوحيد بوحدة الإمر الّذى هوالوجود المنبسط لكونه ظلّا للحقّ سبحانه ، وظلّ الواحد يجب أن يكون واحداً . (آملى ١/٤٥٤)

لكن لارأس له ٢/٢٥

هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذّمّ ، كقول النّبىّ (ص) : «أنا أفصح النّاس بيد أنّى من قريش» ، وذلك لأنّ التّركيب كلّما كان أقلّ كانت الحاجة أقلّ والغنأ أوفر، ألاترى أنّ الإنسان ينبغى أن يصير عقلا بالفعل غنيّا عن القوىٰ فضلا عن الأعضاء مع أنّه يفعل فعلها مكتفيا بذاته التّام . (سبزوارى ١١٥)

بل الحيوة ودرك الكليّات ٤/٢٥

أى الحيوة شرط للحيوانيّة ودرك الكليّات للإنسانية (آملى ١/٤٥٤) .

فمع تعدّد ٥/٢٥

لوقال فبالتّعدّد لأن تكونَ «الّلام» عوضاً عن المضاف إليه المعهود لكان حسنا . (هيدجى ٢٤٣)

تواردالعلل ٥/٢٥

بصيغة المضارع من باب التّفاعل . (هيدجى ٢٤٣)

فى دفع شبهة الثّنويّة ٨/٢٥

هى قولهم : إنّا نجد خيرات فى العالم وشرورا مثل القحط والغلا والوبا والأمراض

والفتن والمحن ونحو ذلك، والعقل لايسوّغ صدورهذه الشّرورمن المبدء الخيّرالمحض السّلام الرّحيم الغنّى عن العالمين، فهى من مبدء شرّير غيره سمّوه «اهرمن» واعتقدوا قدمه وأنّه فاعل مستقلّ للشّرور . وبقولهم بالقدم والاستقلال امتاز قول ارباب الشّرايع بالشّيطان عن مذهبهم الباطل، فإن الشّيطان ليس قديما و إنّه مخلوق للهتعالى[1] وليس فاعلا مستقلا، إذ الوجود الإمكانى بالإطلاق مجعول لله تعالى[1]. (سبزواری ۱۱۵)

خير ۹/۲۵

الخير هوما يطلبه الأشيآء والشّرّ هوما تتنفّر عنه (هيدجى ۲۴۳) .

الخيرالنّفسى ۱۰/۲۵

أى الذّاتى والحقيقىّ لأنّ كلاّ من الخير والشّرّ حقيقىّ وإضافىّ، والخير الحقيقىّ للشّىء هو وجوده وكمال وجوده بما هو وجودٌ، والشّرّ الحقيقىّ له رفع وجوده أوكمال وجوده بما هو كذلك، والخير الإضافى له ما يؤدّى إلى وجوده أوكمال وجوده بما هو كذلك، وهوقد يكون عدماً كرفع المانع من وجودالشّىء أوكمال وجوده، والشّرّ الإضافى . هومايستلزم رفع وجوده أورفع كمال وجوده من حيث كذلك وقد يكون وجودا كوجود المانع لوجود الشّىء أوكماله . (هيدجى ۲۴۳)

هوأىالخيرالنّفسىّ ۱۰/۲۵

اعلم إنّ كلّ واحد من الخير والشّرّ بديهى التّصوّر من حيث المفهوم ، فمفهوم الخير هو ما يطلبه الأشياء و مفهوم الشّرّ هو ما يتنفّرعنه الأشياء ، وكلّ واحد منهما حقيقىّ وإضافىّ .

والخيرالحقيقىّ للشّىء الّذى يعبّر عنه بالخير النّفسى هو وجوده فى نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده فكلّ وجود فهو خير بذاته لأنّه حيثيّته حيثيّة طرد العدم ورفع القوّة وعين المطلوبيّة والمحبوبيّة . والشّرّ الحقيقىّ للشّىء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله .

والخيرالأضافى ما يؤدّى إلى الخيرالحقيقىّ، وهوقد يكون وجوداً كوجود المقتضى والشّرط من اجزاء العلّة لوجود المعلول وقد يكون عدما كعدم المانع من أجزائهما فإنّه

وإن كان شرّا بالنّسبة إلى المانع نفسه لكنّه خير بالقياس إلى وجود المعلول. والشرّ الإضافى هو ما يؤدّى إلى الشّرّ الحقيقى أعنى عدم شيء أو عدم كماله، وهو أيضا قد يكون وجوداً كوجود المانع بالقياس إلى عدم المعلول، فانّه وإن كان خيرا بالقياس الى نفسه لكنّه شرّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول، وقد يكون عدماً كعدم المقتضى أو الشّرط، فعدم كلّ من المقتضى والشّرط شرّ حقيقى وإضافىّ معاً بالنسبة إلى نفسهما وبالنّسبة إلى أدائهما إلى عدم المعلول، ووجودهما خير حقيقىّ من حيث نفسهما وإضافى من حيث أدائهما إلى وجود المعلول. وعدم المانع شرّ حقيقىّ من حيث نفسه وخير اضافى من حيث أنه يؤدّى إلى وجود المعلول، ووجوده خير حقيقىّ من حيث نفسه وشرّ إضافىّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول.

(آملى ٤٥٤/١)

خير بذاته ١٠/٢٥

إذ حيثيّة الوجود طرد العدم ورفع القوّة وصريح النّور والظّهور وعين المطلوبيّة والمعشوقيّة، الأترى أنّك إذا وضعت رأس شوكة على نملة انقبضت وهربت مخافة أن يفارق معشوقها الّذى هو وجودها ومقوّم وجودها وقيّوم حقيقتها. (سبزوارى ١١٥)

هذه المقايسة ١١/٢٥

يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة. والمراد بشرّ ما هو الشّرّ بمقايسة الشّيء إلى ما فى عرضه وإنّما يكون فى الأشياء الكائنة الفاسدة أى الطّارية عليها الكون والفساد والإستحالة والإنقلاب وهى أبعاض العناصر لبرائة كليّاتها عن الكون والفساد فضلا عن السّماويّات على حسب أصولهم فلا تغيير فيها ولا استحالة ولا انقلاب فيها حتّى يكون مؤدّياً إلى تغييرها، ومع ذلك فليس الشّرّ فى الأشياء الكائنة الفاسدة كلّها وإنّما يقتحم فى بعضها و يكون الاقتحام فى بعضها أيضا فى أوقات قليلة، ولذلك صار الشّرّ قليلا فالشّرّ فى عالم الكون والفساد أقلّ من الخير بكثير مع كون عالمها حقيرا بالنسبة إلى عالم الأفلاك كما قال المصنّف فى المتن:

بل جعل القوم اولو الفطانة   عناصرا كحجر المثانة

وعالم الأفلاك حقير فى جنب عالم العقول الحقير بالنّسبة إلى عالم الرّبوبيّة الّذى لا اعتبار للشرّ بالنسبة إليه أصلا لجلالته وتنزّهه عنه هذا، ولوكان عالم الكون والفساد كلّه شرّا لكان شيئاً قليلا بالنّسبة إلى كلّ الوجود، وكيف والسّلامة فيه غالبة إذلا يوجد هذه الشّرور إلّا فى بعضها، ونحن نعلم انّ المرض والألم و إن كانا كثيرين إلّا انّ الصّحة والسّلامة أكثر. وبهذه يعلم انّ الخير غالب والشّرّ نادر. (آملى ۱/۴۵۶)

فإنّ كلّ معلول ملايم لعلّة ۱۱/۲۵

لوجود السّنخية بينهما. حيث انّ المعلول فيىء علّته وظلّه وعكسه، وللمناسبة الذّاتية بينهما صاركلّ واحد منهما ملايماً بالنسبة إلى الآخر، فالعلّة المقتضيّة لوجود المعلول على نحو الإيجاب باقتضاء ذاتىّ يستحيل أن يؤدّى إلى عدمه لكى يكون شرّا بالقياس إليه، والمعلول المقتضى لوجود العلّة لفقره الوجودى وحاجته الذّاتية يستحيل أن يكون مؤدّياً إلى عدمها لكى يكون شرّا بالقياس إليها، فكلّ من العلّة والمعلول خير بالقياس الى الاخر. (آملى ۱/۴۵۵)

فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة ۱۳/۲۵

قيّدنا به إذلا شرّية فى الأفلاك والفلكيّات فكيف فى عالم الفعليّات والعقليّات، فإنّ الشّر عدم ذات أوعدم كمال ذات كعدم البدن أوعدم صحّته وعدم الفاكهة أوعدم لونها و طبعها المترقّبين منها ببرد وغيره ولاتفاسد فى العالم العلوىّ، نعم يتحقّق النّقص الإمكانى فى جميع ما سوى الله. والنّقص غير الشّرّ إلّا أن يستعمل الشّرّ فيه مجازا. وإنّما قلنا: «فى اوقات قليلة» لأنّ النّار مثلا إذا قيس استضرار زيدبها فى جسده أو ماله إلى انتفاعاته تقويما وتكميلا كان كنسبة أقلّ قليل إلى مالايحصى كثرة فضلا عن مقايسته إلى انتفاعات كلّ المركّبات وغيرها بها. (سبزوارى ۱۱۵)

فى اوقات قليلة ۱۳/۲۵

متعلّق بـ «يقتحم». قوله «وبأنّ الشّرّ» عطف على قوله بـ «تقسيم» (هيدجى ۲۴۴)

فقلنا ۱۵/۲۵

أى على الأوّل المنقول عن أرسطو. والثّانى منسوب إلى افلاطون (هيدجى ۲۴۴)

أى بحسب الاحتمال العقلى ١٥/٢٥

قبل الرّجوع بالبرهان وا ّلا فمعلوم انّ ما هوالوجود إمّا خير محض أوالغالب خيره (هيدجى ٢٤٣)

فلم يعدّ قسما آخر ١٨/٢٥

أى المغلوب من كلّ منهما وإ ّلا لكانت الأقسام بحسب الاحتمال سبعة بل ثمانية لو عدّ المساوى منهما فى كلّ جانب قسماً علىٰ حدة . (هيدجى ٢٤٤)

وجعل المقسم ٢١/٢٥

هوالموجود أى ما يتصوّر و يحتمل قبل الرّجوع إلى البرهان أن يدخل فى الوجود كما قلنا : «بحسب الاحتمال العقلى» وإ ّلافمعلوم انّ ماهوالواقع ليس إ ّلا الخير المحض والخير الغالب . (سبزوارى ١١٥)

فيكون ٨/٢٦

أى ترك الخير الكثير (هيدجى ٢٤٤)

قوله من القسم المقابل ٨/٢٦

أى الّذى شرّه كثير غالب على خيره . (هيدجى/٢٤٤)

وما تماثلا ١٠/٢٦

«الالف» فيه للإطلاق أوللتثنية وفى «ابطلا» للتثنية . (سبزوارى ١١٦)

لزوم ذينك ١١/٢٦

أى ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجّح . (هيدجى ٢٤٤)

وجود ذين ١١/٢٦

أى القسمين . (هيدجى ٢٤٤)

ولم يحتجّ إلى دليل ١٣/٢٦

كيف وبأدنىٰ التفات يعلم أنّه يلزم من فرض وجوده الخُلف، لأنّ الوجود كما علمت طرد العدم وعين النّور والمرغوبيّة والخير فلم يكن مافرض شرّا محضا محض الشّرّ . (سبزوارى ١١٦)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أی مسئلة الوجود خیر والشّرّ عدم، فاخطأ من قدح فی حقهم بأنّهم قنعوا بالأمثلة ولم یبرهنوا المسئلة مع شموخها ومهمیّتها فی التوحید، والأمثلة مثل ان قالوا فی القتل قدرة القاتل ودركه وحركة یده وحدّة سیفه وقبول عضو المقتول ولینه وغیر ذلك من الأمور الوجودیّه كلّها خیرات إنّما الشّرّ فیه عدم حیوة المقتول بل عدم تعلّق روحه بجسده، والبرد المفسد للثّمار من حیث أنّه كیفیّة وجودیّة وقوّة فعلیّة لها مدخلیّة تامّة فی تنظیم العالم الكیانی ومن وسایط جود الوجود الرّبّانی خیر وقبول الثّمرة و اسودادها ونحوها خیرات، والشّرّ عدم حلاوة الثّمرة مثلا وقس علیهما . (سبزواری ١١٦)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أی الحكم بأنّ الوجود خیر محض بالذّات والشّرّ بالذّات هوالعدم ضروریّة جدّا فإن كان فیها خفا، فلعدم تحقّق ماهیّة الخیر والشّرّ .

اقول، دعوی الضّرورة فی كون الوجود خیراً محضاً صعب جدّا لمن لایری لمفهوم الوجود مصداقاً فی الخارج ولم یضع له حقیقة سوی المعنی المصدریّ والمفهوم الانتزاعیّ البدیهیّ فواضح انّ الخیر المطلوب لایكون أمراً اعتباریّا كمانبّه علیه صدرالمتألّهین - قدّس سرّه - . (هیدجی ٢٤٤)

فقد ذكر العلّامة الشّیرازی ١٤/٢٦

وهو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسیّ الكازرونی الشّافعی الملقّب بالعلّامة عند علمآء العامّة صاحب التّصنیفات الكثیرة، منها: شرح حكمة الإشراق، وشرح قانون الطّبّ، وشرح أصوال ابن الحاحب، وشرح مفتاح السكّاكی، وكان ابوه طبیبا فقرء علیه وعلی الشّمس الكاتبی، ثمّ سافر إلی المحقّق الطّوسیّ - قدّس سرّه - فقرء علیه وبرع ثمّ دخل الرّوم فأكرمه صاحبها وولّی قضاء سیواس وملطیه وقدم الشّام ثمّ سكن تبریز. (هیدجی ٢٤٤)

ومع ذلك فقد ذكر العلّامة الشيرازي ٢٦/١٤

استدلّوا لإثبات خيريّة الوجود بعبارات مختلفة قال فى شرح حكمة الاشراق :

يجب أنّ يعلم انّ الشّرّ لاذات له بل الشّرّ عدم ذات أوعدم كمال لذات ، وما يوجد شرّا إنّما هو لأفضائه إلى عدم ما إذ لوكان موجودا وما فوت شيئاً على غيره فليس شرّا لغيره ولا لنفسه أيضا ، لأنّ وجود الشّيء لايقتضى عدمه ولاعدم شيء مما يكمّله، ولو اقتضى الشّيء عدم بعض كمالاته لكان الشّرّ ذلك العدم لاهو، على انّ اقتضاء ذلك غير معقول فانّ الأشياء طالبة لكمالاتها لامقتضية لعدمها من حيث هى كمالات ، ويلزم من ذلك انّ الشّرّ لوكان موجودا لما كان الشّرّ شرّا وإلّا لكان إمّا شرّا لنفسه أولغيره وليس فليس، والاصبع الزّائد إنّما تؤخذ شرّا لأنّها تبطل هيئة مستحسنة» انتهى .

(آملى ١/٤٥٦)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ٢٦/١٧

إشارة إلى مقالة الثنويّة حيث يقولون بأنّ صانع العالم اثنان : الأوّل خالق الخير، والثانى خالق الشرّ، فخالق الخير يزدان وخالق الشّرّ اهْرَمَنْ وهوعبارة عن ابليس لعنه الله.

وقيل الأوّل النّور والثّانى الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما، واستدلّوا عليه بأنّ الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً وشريراً بالذّات لأنْ ذاته إن اقتضى الخير ينبغى أن لايكون شريراً وإن اقتضى الشّرّ ينبغى أن لايكون خيراً . (هيدجى ٢٤٤)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن ٢٦/١٧

وهم الثّنويّة القائلون بوجود إلهين فاعلين فاعل الخير وفاعل الشّرّ استنادا إلى انّ فى العالم خيراوشرّ اومبدء الخير لايعقل أن يصدر منه الشّرّ لأنّه محض الخير وصرف السّلام الرّحيم الغنّى عن العالمين «از مبدء خير جز نكوئى نايد» . وقالوا انّ مبدء الخير هويزدان ومبدءالشّر اهرمن، وعن بعضهم التّعبير عن مبدء الخير بالنور وعن مبدء الشّرّ بالظلمة. وقال بعضهم بقدمهما، و عن بعضهم ان فاعل الشّرّ مخلوق فاعل الخير، وقال بعضهم النّور حيّ قادرحسّاس درّاك ومنه تكون الحركة والحيوة ، والظلمة ميّت جاهل عاجز جماد موات لافعل له ولا تمييز وانّما يقع الشرّ منه طبعاً . (آملى ١/٤٥٧)

وأمّا على مشرب ارسطو ۲۰/۲٦

ويقال انّه تفاخر بهذا الدّفع وذلك، لأنّ ما هو مناط الشّبهة من تقسيم الوجود إلى الخير والشّرّ جعله مناط الدّفع ومع ذلك مشرب افلاطون أعذب كما لايخفى[1] .

(سبزواری ۱۱٦)

لا بليق بالحكيم اهمالها ۲۱/۲٦

فالنّار لايهمل إيجادها بمجرّد الشّرّ القليل الّذى لايعبأ به مع تلك الخيرات الّتى لاتُعَدّ ولاتحصى[1]، على أنّها من حيث كونها مؤدّية إلى تلك الشّرور القليلة مجعولة بالعرض ومن حيث كونها ملزومة للخيرات المتكاثرة مجعولة بالذّات، ولذا قالوا: «انّ الشّر مجعول فى القضاء الإلهى بالعرض»، فالنّار جعلت بالذّات للانتفاعات المعلومة لا للاستضرار الجزئىّ إلّا بالعرض، والوهم جعل بالذّات لادراك المحبّة الجزئيّة من الصّديق والعداوة الجزئيّة من العدو مثلاً لاللخوف من الميّت أو للخوف من عدم وصول الرّزق إلّا بالعرض وقس عليهما الباقى (سبزوارى ۱۱٦)

فاىّ حاجة الى مبدء على حدة ۲۲/۲٦

على أنّ الخيّر ان قدر على دفع شرّ الشّرير ولم يفعل لم يكن خيّراً لأنّ الرّضاء بالشّرّ شرّ، و إن لم يقدر عجز والعاجز منحطّ عن درجة الالوُهيّة، وهم فرق كثيرة مختلفة فى آرائهم منها المانويّة والمزدكيّة والدّيصانيّة وغيرهم. (هيدجى ۲٤٥)

انّ الشّرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ٤/۲۷

إن قلت: فعلى هذا فيعود المحذور على مسلك افلاطون، إذ يقال حينئذ الموجود الضّعيف الّذى له حظّ ضعيف من الوجود موجود ومجعول بالغير أزلاليس بواجب الوجود قطعاً فحينئذ يقع السؤال فى أنّه كيف صدر عن منبع الخير المحض.

قلت: هو مجعول بالعرض بمعنى أنّ له واسطة فى العروض لا انّ له واسطة فى الثّبوت فقط وانّ المجعول بالذّات هو موضوعه ويسند إليه المجعوليّة من قبيل وصف الشّىء بحال متعلّقه، وهذا بخلاف مسلك الارسطو فانّه على مسلكه مجعول بالحقيقة

لابالعرض والمجاز لكنّه صار مجعولاً حقيقة بالتّبع . (آملى ٤٥٨)

ولا شريك له مطلقا ٨/٢٧

أى فى‌الوجود والإلهيّة . (هيدجى ٢٤٤)

إنّه الأحد ٩/٢٧

- ومعنى الأحد هو البسيط الّذى لايعتريه شائبة التّركيب أصلا بأقسامه الأربعة المذكورة فى‌الكتاب . (آملى ١/ ٤٦٠)

فعنوان الجزئيّة ينافى‌الحمل ١٦/٢٧

لأنّ الجزء ينافى الكلّ فى الوجودين ومناط الحمل هوالاتّحاد فى الوجود وأيضا ينافى اعتبارها لابشرط . (هيدجى ٢٤٥)

فعنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

إذ المعتبر فى‌الحمل ملاحظة الأجزاء لابشرط، بأن يلاحظ كلّ واحدة كأنّها عين الأخرىٰ، ولحاظ الجزئيّة هواعتبارالأجزاء بشرط لا، فلحاظ الجزئيّة منافية مع الحمل ولكن مع ذلك يصحّ التّعبير بالأجزاء الحمليّة بجعل الأجزاء مشيرة إلى ذواتها المعتبرة على نحوالّلا بشرط ولكنّه لايخلو عن التّكلّف، ولهذا قال بأن التّعبير بالاجزاء الحديّة أولى ولم يقل هوالصّواب . (آملى ١/ ٤٦٠)

أعنى‌المادّة والصّورةالذّاتيّتين ١٧/٢٧

قد مرّ فى‌مباحث المهيّة انّ الجنس محتاج إلى الفصل فى‌وجوده الخارجىّ والذهنىّ بخلاف النّوع بالقياس إلى‌العوارض‌المشخّصة حيث انّه متوقّف عليها فى‌وجوده‌الخارجىّ فقط. ومعنى‌هذه‌العبارة هوانّ الجنس فى تحصلّه يحتاج إلى الفصل، ومعنى كونه متحصّلا بالفصل انّه فى الإشارة العقليّة وفى رتبة تعقّله لايتعقّل إلّا بالفصل، فوجوده الذّهنىّ هوالوجود المنغمر الفانى فى أنواعه الذّهنية، فالحيوان الجنسّى مثلا وجوده فى الذّهن هو وجوده المتّحد مع وجود الإنسان والفرس وغيرهما فى الذّهن والحيوان الملحوظ فى الذّهن منفكّا عن وجود الفصل بل من حيث هوحيوان ليس جنسا لما تحته من أنواعه بل انّما هو نوع متحصّل من‌الأنواع، وإن شئت فقل انّه بهذا الّلحاظ مادّة عقليّة كما انّ الفصل

الملحوظ بالانفراد يكون صورة، إذ الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة على نحو اللّا بشرط وبشرط لا، فذات الحيوان من حيث هو لا جنس ولا مادّة بل هو نوع متحصّل من الأنواع وهو باعتبار اللّابشرطيّة جنس وباعتبار بشرط اللّائيّة مادّة. (آملى ١/٤٦١)

وإما أن تعتبر فى الذهن بشرط لا ١٧/٢٧

فهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة، وذلك لأنّ الجنس وجوده منغمر فى وجودات الفصول فإنّ فيها عيناً أو ذهنا، فوجوده الذّهنىّ هو الوجود المنغمر الفانى فى أنواعه الذهنيّه مثلاً وجود الحيوان الجنسىّ فى الذّهن هو وجوده المتّحدّ بوجود الإنسان والفرس والبقر وغيرها الّتى فى الذّهن، فالحيوان الملحوظ فى الذّهن فقط والنّاطق الملحوظ فيه فقط ليسا جنسا وفصلا إنّماهما مادّة وصورة ذهنيّتان. (سبزوارى ١١٧)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

بأن يصحّ أن يقال فى كلّ جزء منها: «اين هو من صاحبه»؟. (هيدجى ٢٤٥)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

المراد بالوضع هيٰهنا هو الإشارة الحسّيّة، ومعنى تباين الأجزاء كون الإشارة بكلّ منها غير الإشارة إلى الآخر. (آملى ٤٦١)

اعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

على ما هو المرضىّ عنده من أن التّركيب بينهما انضمامى خلافاً للسيّد السنّد و وصدر المتالّهين كما قال فى مبحث الماهيّة:

إنّ بقول السيّد السّناد تركيب عينيّة اتّحادىّ

. (هيدجى /٢٤٥)

اعنى المادة والصّور الخارجيّتين ١٩/٢٧

كون المركّب من المادّة والصّورة الخارجيّتين مثالا للمركّب من الأجزاء المتعدّدة الوجود مبنىّ على كون التّركيب منهما انضماميّاً على حسب ما ارتضاه المصنّف فى مبحث المهيّة خلافاً للسيّد السّند القائل بكونه اتّحاديّاً وهو مختار صدر المتالّهين أيضا.
(آملى ١/٤٦١)

ثمّ أشرنا إلى البرهان ٢٠/٢٧

وحاصله انّه لوكان الواجب تعالى[1] مركّباً من الأجزاء فإمّا يكون أجزائه واجبة أوممكنة أومختلفة ، والكلّ محال . وكونه مركّباً من الأجزاء محال . أمّا استحالة الأوّل أعنى كون أجزائه واجبة فلوجوه :

الأوّل ، انّه متوقّف على تعدّد الواجب الّذى ثبت استحالته ، فواحديّته دليل على أحديّته بمعنى عدم تركّبه من الأجزاء الواجبة .

الثّانى ، انّه خلف بمعنى انّه يلزم من فرض واجب واحد مركّب من أجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركّب بل تعدّد واجب الوجود الّذى كلّ واحد منها بسيط .

الثّالث ، انّه على فرض تحقّق المركّب الحقيقىّ أيضا يكون ذاك المركّب محتاجاً فى وجوده إلى تلك الأجزاء الواجبة لتغاير وجوده مع وجوداتها ذهناً وخارجاً كما هوالحكم بالنّسبة إلى وجودى الجزء والكلّ ، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركّب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً إلى واجبات متعدّدة وهوخلف .

الرّابع ، انّه يلزم منه وجود واجب بسيط و هو أجزاء الواجب المركّب فليس الواجب بما هو واجب مركّب بل بعض واجبى الوجود مركّب وبعض منه بسيط .

وأمّا الثّانى أعنى كون الأجزاء كلّها ممكنة فلوجهين :

الأوّل ، انّ المركّب من الممكن محتاج إليه فيكون ممكنا محتاجاً إلى الممكن فيكون أسوء حالا من الممكن المحتاج إلى الواجب .

الثّانى ، انّ تلك الأجزاء الممكنة إمّا موجودة بالواجب المركّب منها أوبغيره ، وكلاهما محال للزوم الدّور على الأوّل حيث انّ الواجب المركّب منها يتوقّف تحقّقه على تحقّقها ، والمفروض توقّف تحقّق الأجزاء عليه وعدم ما يتوقّف عليه الأجزاء على الثّانى لاستحالة أن تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدّور أوالتّسلسل وعدم واجب آخر حتّى يكون هوالموقوف عليه .

و أمّا الثّالث ، أعنى كون الأجزاء مختلفة فى الوجوب والإمكان فللزوم محذور

کونها واجباً فی الواجب منها وممکنا فی الممکن منها . (آملی ۱/۴۶۳)

لم یکن بینهما تلازم ۳/۲۸

جواب «إذا فرض» . (هیدجی ۲۴۶)

وهذا ما ادّعیناه من التّلازم

وهوتعدّد الواجب . (هیدجی ۳۴۶)

هذا إذاکانت حدیّة تحلیلیّة ۶/۲۸

وهذا أیضاً محذور شدید بل الحاجة فی مرتبة قوام الذّات أمحل من الحاجة فی مرتبة خارجة منه ، فلا وجه لقول المحقّق اللّاهیجی انّه لایلزم الحاجة علی فرض وجود الأجزاء الحملیّة لاتّحاد الجنس والفصل وجودا مع أنّ مرتبة التّقرّر متقدّمة عنده علی مرتبة الوجود بالتّجوهر . (سبزواری ۱۱۷)

وذلک محذور آخر ۶/۲۸

أی لُزوم احتیاج الواجب ودلیل آخرعلی بساطته تعالیٰ هوانّ الواجب قد علمت انّه حقیقةانیّة محضة فلاماهیّة له ، وکلّ مالا ماهیّة له لاجزء له لاذهنا ولاخارجا . وأیضاً لوکان للواجب أجزآء حدّیة عقلیّة فلا یخلو إمّا أن یکون جمیعها أوبعض منها حقیقة الوجود أولیس کذلک ، وعلی التقادیر یمتنع الحمل وذلک خرق الفرض . (هیدجی ۲۴۶)

علی وجه آخر ۱۰/۲۸

بأن یفرض الواجب انّه غنیّ کما فرض فی الصّورة الأولیٰ أنّه واحد . (هیدجی ۲۴۶)

کلّ ما فی الشّهادة ۵/۲۹

کما قلت : بلورأوّل عالم وشهادت وغیب که بوخومدور بوسوزده شبهة و ریب
کلّما فی الشّهود من صور کلّها آیةٌ لما فی الغیب . (هیدجی۲۴۶)

بالسّلب والثّبوت ۱۰/۲۹

فی الأسفار : الصّفة إمّا إیجابیّة ثبوتیّة أوسلبیّة تقدیسیّة وقد عبّرالکتاب عن هاتین بقوله : «تبارك اسمُ رَبِّكَ ذِی الْجَلاٰلِ وَالْإِکْرٰامِ» فصفة الجلال ما جلّت ذاته من مشابهة الغیر ، وصفة الاکرام ما تکرّمت ذاته بها وتجمّلت ، والاولی سلوب عن

النّقائص والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالىٰ . والثّانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحيوة وإضافيّة كالخالقيّة والرّزاقيّة والتقدّم والعليّة. وجميع الحقيقيّات يرجع إلى وجوب الوجود أعنى الوجود المتاكّد، وجميع الإضافيّات يرجع إلى إضافة واحدة هى إضافة القيّوميّة، هكذا حقّق المقام و إلّا فيؤدّى إلى انثلام الوحدة وتطرّق الكثرة إلى ذاته الأحديّة تعالىٰ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبيراً . (هيدجى ٢٤٦)

ويقال لنعوته السّلبيّة صفات الجلال ١١/٢٩

لتجليله بأنّه المترفّع عن التّركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة بل المهيّة والنّقص حيث يقال انّه ليس بمركّب وليس بجوهر وليس بعرض وليس بجسم وليس له مهيّة، وبالجملة ليس له نقص بوجه من الوجوه . وأمّا الثّبوتيّة فهى لكونها وجوديّة جماله، فجماله تعالىٰ علمه وقدرته وغيرهما، وبالجمله هو الحىّ العليم المريد القدير السّميع البصير المتكلّم .

وهذه أئمّة الأسماء الحسنىٰ عند العرفاء ويعنون لكلّ من الصّفات السّبع الّتى هى مباديها فصل ويبحث عنها فى علم الكلام أيضاً . (سبزوارى ١١٧)

ونحوها ١٦/٢٩

كمحبّة ذاته لذاته وإرادة ذاته لذاته وعشق ذاته ونوريّة ذاته لذاته .

(سبزوارى ١١٧)

بالمعنى الاعم ١/٣٠

أى حامل القوّة محلّا كان أو موضوعا أو متعلّقا . (سبزوارى ١١٧)

لزم كون الذّات نسبة اعتباريّة ٨/٣٠

إذا المفروض أنّ الصّفة الإضافيّة المحضة محض الإضافة وهى نسبة اعتباريّة عين الذّات والذّات عينها فظهرت الملازمة، و بطلان اللّازم أظهر . وإنّما كانت مع اعتباريّتها صفة زائدة إذ يصفه العقل بها كما إنّ الأبوّة مع كونها نسبة اعتباريّة يوصف زيد بها بل يوصف بالكليّة والنوعيّة ونحوهما باعتبار ذاته وذاتيّة المشركتين مع كونها من المعقولات الثّانيّة . (سبزوارى ١١٧)

لكن مباديها ٩/٣٠

إشارة إلى ما قاله الشّيخ المتألّه شهاب الدّين المقتول إنّه لايجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيّات فيه ، بل له إضافة واحدة هى المبدئيّة يصحّح جميع الإضافات كالرّازقيّة والمصوّريّة ونحوهما ولاسلوب فيه كذلك ؛ بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان فإنّه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجريّة والمدريّة عنه و إن كانت السّلوب لاتتكثّر عن كلّ حال . (هيدجى ٢٤٧)

لقوميّة ٩/٣٠

القيّوميّة فى اصطلاح الحكماء تستعمل بمعنيين : أحدهما مبالغة القيام بالذّات ، وثانيهما المقوّميّة الوجوديّة العينيّة وهذا هو المراد هيٰهنا . (سبزوارى ١١٨)

وهما ليسا مسلوبين عنه ١٦/٣٠

أى سنخ الوجود مثلاً ليس مسلوبا ، وأمّا الوجود المحدود بما هو محدود فهو مسلوب كما قلنا بعد ذلك وذلك الحدّ وأمّا سنخ الوجود وأصل الكمال فلوسلب عنه لزم التّركيب فى ذاته من الوجود والعدم والكمال بخلاف سلب السّلب فإنّه إثبات ولاينافى البساطة . (سبزوارى ١١٨)

يعنى سلوبه تعالى يرجع ١٩/٣٠

فلواعتقد انّه تعالىٰ ليس بمحتاج أوليس بناقص لكفى فى المعرفة بسلوبه كما فى إضافاته وثبوتيّاته، لكن اين المعرفة التفصيليّة من الإجماليّة «وكلّ ميسّر لماخُلق له» . (سبزوارى ١١٨)

هى الوجوب ٢١/٣٠

إن قلت : الوجوب ليس صفة إذ الوجوب الذّاتى ذاته .

قلت : صفتيّة أيّة صفة كانت باعتبار مفهومها لا باعتبار وجودها الّذى هو وجود ذاته، فذاته تعالىٰ هو الوجود البحت البسيط كما قلنا والوجوب إلى الوجود الشّديد الغير المتناهى، فالوجوب باعتبار العنوان وانّه تعيّن فى الوجود البحت صفة واعتبارالوجود

سابق علی اعتبار الوجوب . (سبزواری ١١٨))

الغیر المتناهی عدّة ٢٢/٣٠

أی فی عدّة الآثار والأفعال . (هیدجی ٢٤٧)

إذا ذاته مطابق للحمل ١/٣١

قال صدر المتألّهین فی موضع من الأسفار إنّ معنی عینیّة الصّفات عند محقّقی الحکماء هو عبارة عن کون وجوده تعالی فی مرتبة ذاته مع قطع النّظر عن انضمام معنی أو اعتبار کیفیّة أو حالة غیرها مصداقا لحمل مفهومات تلک الصّفات ، لا بأن یکون فی اتّصافه بشیء منها مفتقر إلی عروض هیئة کما فی حمل الأبیض علی الجسم ، ولا إلی معنی سلبیّ کحمل الأعمی علی الإنسان ، أو معنی نسبیّ کحمل الفوقیّة علی السّماء ، أو تحقّق الذّات بصدورها عن الجاعل کما فی حمل الذّاتیّات علی الموضوع ، أو تعلّق بالجاعل کما فی حمل الوجود علی ماهیّات الممکنات . (هیدجی ٢٤٧)

بیانه انّ ذاته تعالی لابدّ أن یکون بذاته ٢/٣١

إشارة إلی أنّ معنی قولنا : «ذاته مطابق للحمل» انّه «ینبغی أن یکون ذاته ...» أو إلی انّ معنی عینیّة الصّفات للذّات انّ ذاته بذاته بلاحیثیّة تقییدیّة وتعلیلیّة مصداق لحمل مفاهیم الصّفات لا انّ مفاهیمها عین الذّات ولا انّ اتّحاد الصّفة معه کاتّحاد موجودین (سبزواری ١١٨)

کان الخلوّ إمکانا ٥/٣١

جوب «لو» . (هیدجی ٢٤٧)

والامکان إن کان ٥/٣١

إبطال للّلازم لأنّ الإمکان إن کان ذاتیّا فموضوعه الماهیّة ، و إن کان استعدادیّا فموضوعه المادّة ، ولیس له تعالی ماهیّة ولامادّة ، وقد سبق انّ عروض الإمکان للماهیّة بتحلیل من العقل وتعمّله حیث یلاحظها مقطوعة النّظر عن اعتبار الوجود والعدم فیصفها بسلب الضّرورتین ، وامّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضّرورتین أو الامتناعین . (هیدجی ٢٤٧)

لکن لاماهیّة للواجب ٥/٣١

لأنّ كلّ ذی ماهيّة معلول . (هيدجی ۲٤۸)

موضوعه الامر الواقعی ۷/۳۱

لاالتّعمّلی التّحليلی لأنّ الاستعداد من الأمور المتحققة فی الأعيان لابدّ من محلّ موجود . (هيدجی ۲٤۸)

وحامله مادّة ۷/۳۱

الّتی جهة القبول راجعة إليها دآئماً . (هيدجی ۲٤۸)

لكونه بسيطا ۱۳/۳۱

إن قلت: أليس فيه تعالی حيثيّة الذّات غير حيثيّة سلب الصّفات منه تعالی وهما غير الحيثيّة الحاصلة من الإضافات فكيف يكون بسيطاً من كلّ الوجوه ؟.

قلت: أمّا سمعت أن لااضافة إلّا واحدة وهی القيّوميّة الوجوديّة ولا سلوب فيه إلّاسلب واحد يتبعه جميعها وهوسلب الاحتياج الّذی هومعنی سلبّی، أيضاً فسلب السّلب إثبات فصارت الصّفات مطلقا منحصرة فی الثّبوتيّة الّتی عين ذاته البسيط فهو فی غاية البساطة . (هيدجی ۲٤۹)

كماكانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوفة بها ۱٦/۳۱

كما قلتُ :

بدان آنچه نيكو وزيباستی | سراسردر اوهست بی كاستی
همانا مپندار افزودگی | گمانت نباشددراوجُزيكی
دراين كيش چون خاردر گلشن اند | گُروهی كه رای جدائی زنند

أعنی الاشاعرة . (هيد جی ۲٤۸)

لامفهوماً ۱۷/۳۱

كما ظنّ كثير من العقلآء انّ معنی كون صفاته تعالی عين ذاته هو انّ معانيها و مفهوماتها ليست متغايرة بل كلّها ترجع إلی معنی واحد ، ويفهم من كلّ منها ما يفهم من الآخر ، فلا فآئدة فی إطلاق شیء منها بعد اطلاق احدهما ، وهذا ظاهرالفساد و مؤدّ إلی التّعطيل والإلحاد . (هيدجی ۲٤۸)

حتّى تكون الفاظاً مترادفة وهو باطل ۱۷/۳۱

وذلك لأنّ مفاهيم تلك الصّفات معلومة بحسب اللّغة والعرف العامّ والخاصّ وكنه ذاته تعالىٰ غيرمعلوم فلا يكون المفهوم منها عين المفهوم من الذّات ، ضرورة انّ المعلومْ مغاير مع غيرالمعلوم ، وإنّه لوكانت مترادفة مع الذّات للزم أن يكون حملها على الذّات أوليّاء غير مفيد مع أنّه شايع مفيد ، وأنْ يفهم من حمل أحدها على الذّات ما يفهم من حمل الأخرىٰ عليه مع أنّه ليس كذلك ، و أن يكون الاعتقاد بثبوت إحديهما له تعالىٰ عين الاعتقاد بثبوت ما عداها ممّا يرادفها وهو ضروريّ البطلان ، فمن بطلان التّوالى بأسرها يستكشف بطلان المقدّم وهو ترادفها بحسب المفهوم . (آملى ۱/ ٤٦٨)

هذا تنظير للمقام ۱۸/۳۱

أى لمقام جواز انتزاع مفاهيم متخالفة عن ذات واحدة . (سبزوارى ۱۱۹)

ولايمكنك أن تقول ۲/۳۲

فى الجواب إنّى وان كنت واحداً بالشّخص والعدد الّا انّ لى جهات كثيرة و حيثيّات عديدة كالجوهريّة والجسميّة والحسّ والنّطق و غيرهما فلا يكون مصداق المفاهيم واحداً . (هيدجى ۲٤۸)

من جهة واحدة ٦/۳۲

إذلاجهة أخرىٰ فيه لفرضه واحداً بسيطا . (هيدجى ۲٤۹)

فصرف كون ۹/۳۲

يعنى الوجود المحض المجرّد عن المجالى والمظاهر أى الوجود بشرط لا . (هيدجى ۲٤۹)

فصرف كون ۹/۳۲

المراد بصرف الكون هو صرف الوجود المعبّر عنه بالوجود بشرط لا الّذى هو الحقّ ـ جلّ شأنه ـ ، والمراد بكونه ظاهراً بذاته انّ اضافته إلى الظّهور بيانيّة بمعنى أنّه ذات هوعين الظّهور لا انّه ذات ثبت له الظّهور بحيث يكون هوشيئاً والظّهور الثّابت له شيئاً آخر طارياً عليه فهو حينئذ ظهور . ولمّا كان قائما بذاته فهوظاهر كما انّ البياض لوكان

قائما بذاته کان أبیض . و إنّما قیّد ابیضیّة البیاض بکونه قائما بذاته لاشتراط کون الشّیء نعتا لنفسه علی قیامه بذاته فإنّه لو کان قائما بغیره لکان حاصلا لغیره لا لنفسه، فیکون حینئذ نعتا لغیره الحاصل له لا لنفسه . (آملی ٤٦٩/١)

لو کان قائما بذاته ١٠/٣٢

إشارة إلی جواز کون الشّیء نعتاً لنفسه إنّما هو علی تقدیر قیامه بذاته ، فلوکان قیامه بغیره لکان نعتا للغیر وحاصلاً له لا لنفسه . (هیدجی٢٤٩)

إلاانّ شعاع النّور المعنویّ ١٤/٣٢

المراد بالأنوار القاهرة هوالعقول وبالأنوار الاسفهبدیّة هوالنّفوس النّاطقة العلویّة وغیرها. وفی قوله : «وهی حیّة عالمة ناطقة» إشارة إلی البرهان علی کون إفاضة النّور المعنویّ من الوجود بالشّعور والمشیّة وذلک لأنّ المفاض منه إذا کان حیّا عالما ناطقا فالمفیض یجب أن یکون کذلک بالطّریق الأولی و إلّا یلزم أن یکون معطی الشّیء فاقده، و إذا ثبت انّه فیّاض بالشّعور والمشیّة فقد ثبت انّه قادر لأنّ القدرة هی الإفاضة بالشّعور والمشیّة . (آملی ٤٦٩/١)

إلی الأنوار العرضیّة ١٥/٣٢

بسکون الرّاء . (هیدجی ٢٤٩)

بخلاف العرضیّ ١٥/٣٢

بفتح الرّاء . (هیدجی ٢٤٩)

والحیّ درّاکاً وفعّالاً ١٦/٣٢

أی الحیّ هو الدّراك الفعّال بمعنی القدر المشترك بین الدّرّاك بالدّرك اللّمسی الانفعالی کما فی الخراطین وهو أنزل مراتب الأحیاء وبین الدّرّاك بالعلم الحضوریّ الفعلیّ وهوأعلی مراتبهم ، وکذا بین الفعّال بنحو الحرکة الإرادیة کما فی الأنزل وبین الفعّال بنحو الإبداع کما فی الأعلی[1] . (سبزواری ١١٩)

والحیّ درّاکاً وفعّالاً بدا ١٦/٣٢

أى الحيّ كما ذكره فى الحاشية هوالدرّاك الفعّال لكنّ الدرّاك بالمعنى القدر المشترك بين الدرك اللّمسى الانفعالى كما فى أنزل مراتب الحيوان كالخراطين الّتى ليست حيوانيتها إلّا بالدرّك اللّمسى فحسب وبين الدرّك بالعلم الحضوريّ الفعلىّ وهوأعلى مراتب الإدراك. والفعّال بالمعنى القدر المشترك بين الفاعل بنحوالحركة الإراديّة كما فى أنزل مراتب الفاعلين وبين الفعّال بنحوالإبداع كما فى الأعلى منها. أمّا انّ صرف الوجود درّاك فلظهور ذاته لذاته لما عرفت من كونه ظهوراً وظاهراً. وأمّا انّه فعّال فلكون إفاضة الشّعاع لازمة له لكونه نوراً والنّور فيّاض بالذّات. وقال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - انّه درّاك أى مدرك لما يفعله، وفعّال أى فاعل لما يدركه، وكلّ مدرك فعّال لما يدركه، وكلّ فاعل درّاك لما يفعله. (آملى ١/٤٧٠)

لأنّ العلم انكشاف الأشياء ١٩/٣٢

هذا تعريف مطلق العلم الجامع بين الحضوريّ والحصوليّ إلّا أنّ الحضوريّ هو انكشاف الشّيء وظهوره بنفسه بين يدى العالم وله أنحاء، وأشدّ أنحائه علم المجرّد القائم لذاته بذاته الّذى هو عبارة عن عدم اغتياب ذاته عن ذاته، والحصوليّ هو انكشاف الشّيء و ظهوره بصورته لدى العالم. (آملى ١/٤٢٩)

فهو أى النّور الحقيقيّ والهويّة الصّرفة ٢٠/٣٢

وهو الوجود الصّرف والمأخوذ على نحو بشرط لا والمجرّد عن جميع المجالى وهو علم لكونه ظهوراً وظاهراً لنفسه. (آملى ١/٤٧٠)

والهويّة الصّرفة ٣٢/*٢

إشارة إلى أنّ المراد بـ«هو» ما اصطلح عليه أهل المعرفة أنّهم يعبّرون عن المسمّى وغيب الغيوب والحضرة الأحديّة. (هيدجى ٢٤٩)

وقس على صحّة كونه ٢١/٣٢

الضّمير راجع إلى الـ«هو». (هيدجى ٢٤٩)

سائر الأوصاف له ٢١/٣٢

أی الأوصاف الّتی لـ«هو» . (هیدجی ۲۴۹)

وقس علی صحّة کونه ۲۱/۳۲

ضمیر کونه یرجع إلی «هو» الّذی ذکر فی المتن وهو اسم للنّور الحقیقیّ والوجود الصّرف . (آملی ۱/۴۷۰)

لهذا الأوصاف ۲۱/۳۲

أی للاوصاف المذکورة من القدرة والحیوة والعلم . (آملی ۱/۴۷۱)

فالإرادة هی الرّضا بالمراد ۲۲/۳۲

کما سیأتی عند قول المصنف :

وذا الرّضا إرادة لمن قضی   رضائه بالذّات بالفعل رضا

فإرادته تعالی عین رضاه بفعله الّذی هو عین رضائه بذاته الّذی هو عین ذاته، و عشقه بذاته أیضاً مستتبع لعشقه بآثاره من حیث کونها آثاره، إذ الحبّ بالشّیء لاینفکّ عن الحبّ بآثاره من حیث هی آثاره وعشقه بذاته عین ذاته . (آملی ۱/۴۷۱)

والعشق بذاته ۲۲/۳۲

لأنّه عین العلم والخبرة والطّلب کما انّه من حیث کونه عین الخیر ومحض الحسن والبهاء عین المعشوقیّة والمطلوبیّة . (سبزواری ۱۱۹)

والوجود الّذی هو المعروفیّة ۲۳/۳۲

مراده ـ قدّس سرّه ـ انّ للتّکلم کسائر صفاته مرتبتان :

الأولی، التّکلّم الذّاتی أعنی ما یکون کلامه عین ذاته وفی مرتبة ذاته لکون ذاته تعالی أعنی المکنون الغیبی والسّرّ المصون المعبّر عنه بالوجود بشرط لا إظهاراً و إعراباً بذاته لذاته، والتّکلّم علی ما قاله هو الإعراب عمّا فی الضّمیر وهو فی مرتبة ذاته دالّ علی ذاته لذاته کما دلّ علیه : «یا من دلّ علی ذاته بذاته» وقوله تعالی: «شهد الله انّه لا إله الا هو».

الثّانیة، التّکلّم الفعلیّ أعنی إظهار فعله الّذی هو الوجود المنبسط عن ذاته وإعرابه عنه، إذ فعله الّذی هو الوجود المنبسط عین المعروفیّة لاذات ثبت له المعروفیّة (آملی ۱/۴۷۱)

والوجود الّذى هوالمعروفيّة ۲۳/۳۲

إقتباس عن الحديث القدسيّ: «كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن أعرف» ، وكيف لايكون معروفيّة ذلك الوجود ظهورالله ونورالله . (سبزوارى ۱۱۹)

وهوالتّكلّم الذّاتى ۲/۳۳

أى الّذى يكون الكلام فيه عين الذّات والدّال عين المدلول كما قال (ص) : «يـا مَنْ دَلَّ عَلىٰ ذاتِه بِذاتِه» . (هيدجى ۲۴۹)

فاجعله مقياسا لما نذكره ۲/۳۳

كالسّمع والبصر والإدراك والأحديّة والواحديّة والصّمديّة وغيرها . ولمّا كان عينيّة الحيٰوة والعلم والنّوريّة والإدراك والقدرة والإرادة والعشق وغيرها من الكمالات للوجود على حسبه مطلبا شامخا فى نفسه ومع هذا موقوفا عليه لعينيّة صفات الواجب تعالىٰ لذاته نذكر لك بيانا شافيا ، وإن كان المطلب ذوقيا عيانيّا ، واين البيان من العيان ؟ ، إلّا انّ كسرسورة استبعادك ممكن سيّما بهذا البيان الوثيق الأنيق ، «والله يهدى إلى سواء الطريق» وهو انّه إذا القيت إليك العينيّة المذكورة لايذهب ذهنك إلى الوجود البديهيّ العنوانيّ كما فهم الامام الرّازى من قول الحكماء انّ الواجب هو الوجود ، فاعترض بانّ الوجود معلوم بالبديهة وذاته تعالى غير معلومة وليذهب إلى المعنون ولكن لاتقف فى وجود هذا العالم وصورة الطّبيعيّة ولا فى وجود عالم المثال وصورة المجرّدة تجرّدا برزخيّا بل اطلع إلى وجود عالم الأمر ولااقلّ من الأرواح المضافة والنّفوس النّاطقة ، فحينئذ ترى وجود النّفس سيّما إن قلنا لامهيّة لها عين الحيوة والعلم والإرادة والعشق والنّوريّة والقدرة وغيرها من الكمالات ، فإنّ علمها بذاتها حضوريّ فهى علم قائم بذاته وعالم ومعلوم لذاتها . وأيضاً نفس الحيوة القائمة بذاتها وهى الحيّة الحقيقيّة والبدن حيّ بالعرض وهى إرادة و محبّة وعشق بذاتها لذاتها بحيث يكون إرادتها ومحبّتها وعشقها لأىّ شىء كان بتبعيّة إرادتها ومحبّتها وعشقها ذاتها ، ونور حقيقيّ كما سمّوها نورا اسفهبدا وقدرة على البدن وقواه وتدبيرها . فلوقلت بدل قولك انّ النّفس متعلّقة بالبدن الطّبيعيّ والمثاليّ علم متعلّق أو عشق متعلّق

أوإرادة متعلّقة صدقت ، وإذا رقيت بذهنك إلى الأرواح المرسلة وصاحب الأمر و الخلق كان الأمر أوضح ، وحينئذ صدقت وأذعنت بأنّ الوجود أينما تحقّق ولوفى عالم الفرق وفرق الفرق يدور معه تلك الكمالات بحسبه ، فلما كان الوجود فى العالم المادّى كلاً وجود لغلبة الضّعف كان الحيوة والعلم ونحوهما كلا علم ولاحيوة وهكذا . (سبزوارى ۱۱۹)

فاجعله مقياساً ۲/۳۳

يعنى فاجعل ما ذكرناه مقياساً لما لم نذكره من صفاته فى صدقه على صرف الوجود بذاته . (هيدجى ۲۴۹)

ولذلك ترى العرفآء ۲/۳۳

أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسامه يطلقون الاسم على نفس الوجود لاعلى اللّفظ بل الألفاظ كالعالم والقادر ونحوهما إنّما هى أسماء الأسمآء فى اصطلاحهم .

إعلم انّ الفرق بين الاسم والصّفة عندهم هوانّ الذّات المأخوذة مع كلّ من المعانى الكماليّة يقال لها الاسم ونفس ذلك المعنى هوالصّفة . (هيدجى ۲۵۰)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

هذا من تتمّة البحث عن التّكلّم ولا ربط له بقوله : « فاجعله مقياسا لما لم نذكره » أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من اقسام الكلام يطلقون العرفاء الاسم على نفس الوجود الّذى هوالمسمّى لاعلى لفظه الّذى هوالاسم ، فالاسم عندهم هوالمسمّى لكن ملحوظاً مع تعيّن من التّعيّنات الكماليّة . فالقادر هوالوجود مع تعيّنه بتعيّن القدرة وهكذا ، فالوجود المتعيّن بتعيّن العلم عندهم اسم والمتعيّن بتعيّن القدرة اسم آخر وهكذا . وأمّا كلمة العالم والقادر ونحوهما فهى اسم للاسم والمسمّى عندهم هوالوجود الصّرف ملحوظاً بلاتعيّن اصلا . (آملى ۱/۴۷۲)

والاشعرى ۷/۳۳

قال ابوالحسن شيخ الأشاعرة إنّ لله تعالىٰ معان قائمة بذاته هى العلم والقدرة والارادة والحيٰوة والكلام والسّمع والبصر ، وبطلانه واضح لأنّ هذه إن كانت واجبة

لذواتها لزم تعدّد الواجب وقد مرّ بطلانه، وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لـزم أن يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل كما مرّ، فظهر بطلان قول التفتازانى فى شرح العقائد النسفيّة: «ولا استحالة فى تعدّد الصّفات القديمة وإنّما المستحيل تعدّد الذّوات القديمة». (هيدجى ٢٥٠)

وإلزامهم بالقدماء الثّمانية مشهور ٨/٣٣

والأشاعرة يجيبون عنه تارة بأنّ الممتنع هو الذّوات القديمة المتعدّدة لا الصّفات القديمة، وأخرىٰ بأنّ صفاته تعالى لا هو ولا غيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يغايره.
(آملى ٣/٤٨٢)

أى ذاتة نايبة مناب الصّفات ٩/٣٣

فالعلم مثلا يترتّب عليه الإحكام والإتقان، ولذا استدلّ بهما عليه فى التّجريد حيث يقول: «والإحكام والإتقان واستناد كلّ شىء إليه دلائل العلم، وهما أى الإحكام والإتقان مترتّبان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العلم، فذاته تعالى تقوم مقام العلم، وحدوث العالم مثلا المترتّب على القدرة مترتّب على ذاته تعالىٰ من غير أن تكون له صفة موسومة بالقدرة، ومختاريّة الفعل المترتّبة على العلم والمشيّة والقدرة مترتّبة على نفس ذاته بلا واسطة علم ومشيّة وقدرة وهكذا فى سائر الصّفات». (آملى ١/٤٧٢)

وبالحقيقه هم نافون للصّفات ١١/٣٣

وإطلاقها عليه تعالى مجاز لا حقيقة، والقول بالتّشبيه خير من هذا التّعطيل وعندنا صفاته الذّاتية حقّ الصّفة و إطلاق الصّفة على الذّاتى شايع عندهم فيقال على المهيّات إنّها صفات ذاتيّة للوجودات الخاصّة. والمتكلمون أيضاً يطلقون الصّفة النّفسيّة على مهيّة الشّىء، والمنطقيون أيضاً يطلقون الوصف العنوانى على ذات الموضوع و جزئه وعارضه. (سبزوارى ١٢٠)

وبالحقيقة هم نافون للصّفات ١١/٣٣

لكون سلب تلك الصّفات حينئذ عنه تعالى بالحقيقة واتّصافه بها بالمجاز، وقياس ذلك ما إذا رفع طبيب الحرارة الغريبة عن مزاج محرور المزاج ببارد مبرّد، أو مؤمن بدعاء

مستجاب، أو ولیّ بهمّة عالية الّتی يخلق بها ما يشاء بإذن الله، فكلّ من المبرّد والدّعاء والهمّة فاعل للتّبريد فی المزاج لكن مع اتّصاف المبرّد بكونه مبرّدا دون الدّعاء والهمّة، فالدّعاء مثلا يفعل التّبريد بنفس ذاته من غير أن يكون فيه صفة المبرّديّة بخلاف البارد المبرّد، والبرودة مسلوبة عن الدّعاء والهمّة وإن كان فعل التّبريد حاصلا منهما على أتمّ ما يمكن أن يكون لمشابهتهما فی الفعل بمشيّة الله سبحانه الّذی «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» دون الفاعل الطّبيعیّ. (آملی ۴۷۳/۱)

ولم يتفطّنوا أنّ حقيقة كلّ صفة هی الوجود ۱۲/۳۳

وذلك لما حقّق فی طريقة الإشراق من أنّ الوجود أعنی به مصداقه وما يحكى عنه عنوانه الّذی هو عين منشأيّة الآثار بنفس حقيقته البسيطة وذاته الوحيدة، يصدق عليه عناوين متعدّدة كعنوان الوجود أعنی الوجود المصدریّ العامّ البديهیّ العنوانی، وعنوان النّور والعلم والقدرة الحيوة والمشيّة والإرادة والمحبّة والعشق وغيرها من صفات الكمال. أمّا صدق عنوان الوجود عليه فظاهر بعد فرض كونه مصداقه وحقيقته، وأمّا صدق عنوان النّور عليه فلأنّ مفهوم النّور عبارة عن الظّاهر بذاته والمظهر لغيره كما فی النّور الحسیّ حيث أنّه نور لمكان كونه ظاهرا بذاته ومظهراً للأشياء الّتی المستنيرة به، والوجود الحقيقی أعنی به مصداق الوجود وحقيقته ظاهر بذاته أی يكون ذاته وجودا ومظهراً للمهيّات المتغايرة من الأعيان الثّابتة الّلازمة للأسماء والصّفات، والمهيّات الجبروتيّة أعنی الموجودة فی عالم العقول المعبّر عنه بعالم الجبروت والملكوتيّة والناسوتيّة وهكذا فی سائر الصّفات. ولمّا كان الوجود فی كلّ شیء عين العلم والقدرة والحيوة ونحوها وكانت الوجودات متفاوتة متفاضلة فلاجرم تكون تلك الصّفات الّتی فی كلّ وجود عينه متفاوتة. فكما انّ مرتبة من الوجود هو الوجود المفهومی العامّ البديهیّ، ومرتبة منه هو مصداقه الّذی هو الوجود الرّابط الّذی يكون وجوداً فی غيره لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الرّابطی الّذی هو وجود فی نفسه لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الجوهری الّذی هو وجود فی نفسه لنفسه بغيره، ومرتبة منه الوجود الواجبی تعالى الّذی هو وجود فی نفسه لنفسه بنفسه،

فکذلک العلم یکون ذات مراتب، فمرتبة منه هو العلم المصدری النّسبی؛ ومرتبة منه هو العلم الواجبی الّذی هو نفس حقیقة الواجب تعالی[1]، فکما انّ حقیقته تعالی وجود بالذّات فکذلک علم بالذّات وهکذا سائر الصّفات.

اقول: یمکن ان یکون الخلاف بین المعتزلة والحکماء لفظیاً حیث انّ المعتزلة ینفون الصّفات القائمة بالغیر عنه تعالی فی مقابل الاشاعرة. ومرادهم بنیابة الذّات عن الصّفات هو کون الذّات بنفس ذاته، بلا علم زائد علی ذاته عالماً، وبلا قدرة زائدة قادرا وهکذا وهذا عین ما یقوله الحکماء من العینیّة (آملی ۱/۴۷۵)

ونغمة الحدوث ۱۷/۳۳

ولعلّ الدّاعی لهم علی هذا تصحیح حدوث العالم باعتقادهم الفاسد، فإنّه إذا کانت إرادته النافذة وقدرته الفعّالة وعلمه الفعلیّ قدیمة کان العالم قدیما، ولم یعلموا أنّ الحدوث والتّجدّد ذاتیّ للعالم الطّبیعیّ، والأشاعرة یقولون بقدم الإرادة والقدرة وبحدوث تعلّقها. (سبزواری ۱۲۰)

فی الطّنبور ۱۷/۳۳

متعلّق بقوله: «قد زادها» وفیه تلمیح إلی المثل السّائر فی العرب وهو قولهم: «فلانٌ زاد فی الطّنبور نغمة أخری» یضرب لمن أحدث شیئا جدیداً. (هیدجی ۲۵۰)

نغمة الحدوث فی الطّنبور ۱۷/۳۳

المنسوب إلی الکرامیّة وهم طائفة من الأشاعرة منسوبون إلی الکرّام بفتح الکاف والتّشدید والد أبی عبدالله المشبّه الّذی أطلق اسم الجوهر علیه تعالی وقال: «إنّه سبحانه استقرّ علی العرش، و إنّ صفاته الزّائدة علی ذاته تعالی حادثة» ولعلّ وجه ذهابهم إلی حدوث صفاته تعالی امران: أحدهما الفرار عن الالتزام بالقدماء الثّمانیة کما التزموا بها غیرهم من الأشاعرة. وثانیهما تصحیح حدوث العالم إذ مع قدم صفاته تعالی من العلم والقدرة والإرادة یلزم إمّا قدم العالم أو الالتزام بتخلّف العلّة عن المعلول وهذا بخلاف ما اذا کانت حادثة، ولایخفی انّ فطرة العقل آبیة عن تصحیح ما قالوه وذلک للزوم خلوّ الذّات

عن الكمال والجمال فی مرتبة عروضهما عليه تعالى مضافا إلى لزوم خلوّه عن مرتبة الذّات الّذى يلزم على القائلين بزيادة الصّفات القديمة على ذاته، ومعلوم انّ ذاته تعالى ليس بحيث لم يكن عالما فيصير عالماً أولم يكن قادرا فيصير قادرا ثم يسئل عن منشأ علمه فهل هو ذاته أوغيره، فعلى الأوّل يلزم قدم علمه بقدم منشأه، وعلى الثّانى فيكون علمه تعالى معلولا للغير، ثمّ ما ذاك الغير الّذى يكون منشأ لعلمه هل هو مخلوق له أوغيره، ثمّ يلزم من قولهم كون الذّات محلا للحوادث تعالى عن ذلك. وأمّا تصحيح حدوث العالم فعند سائر الأشاعرة بحدوث تعلّق صفاته القديمة فإرادته تعالى مثلا قديمة لكن تعلّقها بالمراد حادثة، وعند الحكماء بالحدوث التّجدّدى الذّاتى للعالم الطّبيعى كما هو مسلك صدر المتألّهين، أو بالحدوث الدّهرى، أوالسرمدىّ كما هو طريقة السّيد الدّاماد، أو بالحدوث الاسمى كما هو مشرب المصنّف على ما تقدّم فی مبحث الحدوث. (آملی ٤٧٦/١)

للكرّاميّة ١٩/٣٣

قال الفاضل رمضان افندى فی شرحه على شرح العقائد النّسفيّة: «الكراميّة بتخفيف الرّآء وتشديد اليآء منسوب إلى الكرّام على وزن خدّام وهو رجل كان فی زمن السّلطان محمود ابن سبكتكين» وفی القاموس: «محمّد ابن الكرّام كشدّاد إمام الكرّاميّة». (هیدجی ۲٥۰)

ثمّ أشرنا إلى تزييف هذا المذهب ۲۱/۳۳

أی مذهب الكرّاميّة. (آملی ٤٧٦/١)

فواجب الوجود من جميع جهاته ۲۱/۳۳

إذ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام يجب وجوده له وإلّا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصّفات. (هیدجی ۲٥۰)

فواجب الوجود من جميع جهاته ۲۱/۳۳

وذلك لأنّ ما يمكن أن يكون له بالإمكان العام بسلب ضرورة العدم يجب أن يكون مع إثبات الضّرورة فی طرف الوجود وإلّا فلو كان فی ضمن الإمكان الخاصّ لم

يكن ذاته كافية فى ثبوت ما يمكن أن يكون له فيكون لـه لامحالة حالة منتظرة فلا يكون واجب الوجود بالذّات، فكما يكون هو واجب الوجود بالذّات يكون واجب العلم والقدرة والإرادة . (آملى ١/٤٧٦)

وليس هذا تزييفاً لمذهب الإشعرى ١/٣٤

وذلك لأنّ الأشعرىّ يقول بقدم الصّفات والصّفات القديمة يمكن أن تكون مستندة إلى نفس الذّات فيكون عليه واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى صفاته، بمعنى أنّ صفاته من ذاته وإن كانت زائدة على ذاته، وهذا بخلاف مالو قيل بحدوث صفاته فإنّ الذّات القديمة حينئذ غير كافية فى حدوثها وإلّا يلزم إمّا حدوث الذّات أو قدم الصّفات، ولا محالة يجب أن يكون أمراً آخر وراء الذّات سببا لحدوثها لكى تتخلّف عن الذّات بتخلّفه كما يجب فى ربط كلّ حادث بالقديم فلايكون نفس الذّات وحدها سبباً لحدوثها فلايكون واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات . (آملى ١/٤٧٦)

لقوله بقدمها ٢/٣٤

وكلّ قديم واجب وإلّا فكلّ ممكن حادث فهما متساويان فى الصّدق .

(هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

كيف يسوغ عند ذى فطرة عقليّة أن يكون واهب كمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته الّتى هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هى الذّوات العالمة والصّور العلميّة والمفيض لكلّ شىء أوفى بكلّ كمال غير متكثّر لئلّا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته هذا ما افاده صدر المتالّهين.

(هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

قال صدر المتالّهين ـ قدّس سرّه ـ: « وكيف يسوغ عند ذى فطرة عقليّة أن يكون واهب الكمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب

والمستفید أکرم من المفید . وحیث ثبت استناد جمیع الممکنات إلی ذاته تعالی الّتی هو وجوب صرف وفعلیّة محضة ومن جملة ما یستند إلیه هی الذّوات العالمة والصّور العلمیّة والمفیض لکلّ شیء أوفی بکلّ کمال غیرمتکثّر لئلا یقصر معطی الکمال عنه فکان الواجب عالما وعلمه غیر زائد علی ذاته. (آملی ۴۷۷/۱)

کلّ مجرّد عاقل ۸/۳۴

أی کل مجرّد موجود فی الخارج قائم بذاته یجب أن یکون عاقلا بذاته، وإنّما اعتبرنا کونه موجوداً فی الخارج قائما بذاته لإنّ الصّور المجرّدة القآئمة بالأذهان والاعراض القائمة بالأعیان لایصلح أن تکون عاقلة . (هیدجی ۲۵۱)

کلّ مجرّد عاقل ۸/۳۴

اعلم انّ هیٰهنا فائدتین کلّ واحدة منهما مبرهن علیها بالاستقلال: الاوّل، قاعدة کلّ مجرّد عاقل واعتبر فی موضوعها المجرّد الموجود فی الخارج القائم بذاته . وإنّما اعتبر کونه موجوداً فی الخارج لإخراج الصّور الذّهنیّة القائمة بالأذهان، وکونه قائماً بنفسه لإخراج الأعراض القائمة بالأعیان، فالأعراض والصّور الذّهنیّة و إن کانتا من المجرّدات إلّا إنّهما خارجتان عن موضوع هذه القضیّة . أمّا الأعراض فلعدم قیامها بذاتها، وأمّا الصّور الذّهنیّة فلکونها غیر موجودة فی الخارج مضافاً إلی عدم قیامها بذاتها أیضا لکونها کیفاً نفسانیّاً . (آملی ۴۷۷/۱)

لامن باب انعکاس الموجبة الکلیّة کنفّسها ۹/۳۴

وذلک لان الموجبة الکلّیة تنعکس جزئیة لاکلیّة . (آملی ۴۷۷/۱)

فی بیان الأوّل ۱۰/۳۴

وأمّا بیان الثّانی فیاتی عند بیانه تجرّد النّفس النّاطقة (هیدجی ۲۵۱)

فقلنا فی بیان الأوّل ۱۰/۳۴

وحاصله انّ کلّما هومجرّد عن الموادّ إمّا أن یصحّ أن یعقل أولایصحّ، والثّانی محال إذکلّ موجود یمکن أن یعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة مثل أنه موجود أو واجب

أوممكن أوغير ذلك فالأوّل حقّ ، وإذا أمكن أن يعقل بوجه فصحّه معقوليّته إمّا بأن لا يتغيّر فيه شيء حتّى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغيّر فيه شيء كالحال فى المعقولات بالقوّة من الأجسام وغيرها الّتى يحتاج فى معقوليّتها إلى نزع نازع وتجريد مجرّد ينتزعها ويجرّدها عن المادّة وعن غواشيها حتّى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت بالقوّة ، لكنّ الثّانى محال فى المجرّد بالفعل لأنّه بلا تجريد مجرّد وتعريّة معرّ يكون معرّى ، فكلّما له من الصّفات والأحوال يكون بالأمكان العامّ فهوله بالوجوب ، إذلا انفعال ولاتغيّر له فلا يستنج له شىء لم يكن ، فثبت انّه كلّما يجوز له يكون بالإمكان العامّ فى ضمن الوجوب فيجب أن يكون له ، فلمّا جاز أن يكون كلّ مجرّد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائماً فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النّظر عن الغير فهوعاقل لذاته ، إذ لولم يكن عاقلا لذاته لكان معقولالغيره والغير عاقلا له ، وحينئذ يكون موجوداً لغيره فلم يكن مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع وقد فرضناه مجرّدا ، فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوّة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف . (آملى ١/٤٧٨)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

كما فى المعقولات بالعرض من المحسوسات الخارجيّة والمحسوسات بالذّات والمتخيّلات بالذّات فإنّها بتقشير مقشّر وتجريد مجرّد تصير معقولات بخلاف المجرّدات بالفطرة . (سبزوارى ١٢١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

ويعرّيه عن المادّة ومقارناتها ، لأنّ العلم هوحصول حقيقة الشّيء مجرّدة عن المادّة ولواحقها عند المدرك ، إذالمانع من كون الشّيء معقولا هو أن يكون فى مادّة وعلايقها و هوالمانع أن يكون عقلا وعاقلا ، فالبرىء عن المادّة ومقارناتها معقول كما هوعقل وعاقل.

اعلم انّ المراد بالعلم إن كان هوالعقل فيجب فى المعلوم التجرّد التّامّ عن المادّة أى عنهما وعن لواحقها ، وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التّجرّد التّام بل نحوًما من التّجرّد . (هيدجى ٢٥١)

فهو بالفعل معقول ١٧/٣٤

لأنّ كلّ ما أمكن لـه فوجب أن يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدّد فليس فيه شيء بالقوّة، فكونه ممكن المعقوليّة غير منفكّ عن كونه بالفعل معقولا. (هيدجی ٢٥١)

أی عاقل نفسه بالفعل ١٨/٣٤

فالباری تعالیٰ عالم بذاته وهو المطلوب، فوجوده الّذی هو عین ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كلّ مفارق فی الوجود عن المادّة. والفرق بين باری تعالی و بين العقول انّ علومهم وإن كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهيّاتهم لزيادة الوجود على الماهيّة هناك بخلاف الواجب فإنّ علمه عين ذاته كما انّه عين وجوده لعدم التّغاير بين الذّات والوجود فيه تعالیٰ. (هيدجی ٢٥٢)

والمتضايفان متكافئان قوّة وفعلا ١٩/٣٤

يعنی إنّ المعقول بالفعل يستدعی العاقل بالفعل والعاقل بالفعل ليس إلّا المعقول بالفعل لا معروض المعقول بالفعل لأنّه عاقل بالقوّة مثلا النّفس المعروضة للمعقول بالفعل إذا أخذت فقط ليست عاقلة إلّا «من لم يجعل الله له نورا فماله من نور». و إن اخذت مع المعقول بالفعل فعاقليّتها تؤول إلى المعقول بالفعل. (سبزواری ١٢١)

والمتضايفان متكافئان قوّة وفعلا ١٩/٣٤

لما أثبت انّ المجرّد القائم بذاته يكون معقولا بذاته فيكون معقولا بالفعل لا بالقوّة والعاقل والمعقول متضايفان، والمتضايفان يجب أن يكونا متكافئين فی القوّة والفعل. فإذا كان المعقول بالفعل يجب أن يكون عاقله بالفعل و إذا كان بالقوّة يجب أن يكون عاقله كذلك، وإذا كانت الأبوّة فی طرف زيد لعمرو بالفعل يجب أن يكون بنوّة عمرو أيضا لزيد بالفعل وإذا كانت بالقوّة كانت بنوّة عمرو أيضا بالقوّة، لكن المعقول بالذّات كما علمت معقول بالفعل فيكون عاقله أيضا بالفعل. (آملی ٤٧٨/١)

إن قلت: لم لايجوز أن يكون معقوليّته بالفعل؟ ٢١/٣٤

ولايخفى أنّ تكافؤ المتضايفين على ما ذكر لا يقتضى إلّا أن يكون للمعقول بالفعل عاقلا بالفعل، وأمّا انّ العاقل بالفعل يجب أن يكون نفس المعقول بالفعل فلا، ولهذا أورد هذا السؤال لإثبات أنّ العاقل هو المعقول بالفعل. وحاصل بيانه انّ المعقول بالذّات الّذى هو عبارة عمّا يكون المعقوليّة نفس ذاته بحيث تكون إضافة المعقوليّة إلى ذاته بيانيّة هو المعقول بالفعل فيجب أن يكون عاقله نفسه، إذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجوداً للغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين حيث أنّهم يحصرون المعقوليّة للغير بالارتسام وينكرون العلم الحضورىّ فحينئذ لا يكون مجرّدا عن المادّة وهو خلف.

فإن قلت: لانسلّم الخلف لم لايجوز أن يكون معقولا للغير بالعلم الحضورىّ لا بالارتسام والحلول.

قلت: مبنّى هذا الدّليل على إنكار العلم الحضورىّ بالغير على مسلك المشّائين الّذين هذا الدّليل منهم. ولمّا كان المفروض أنّ المجرّد معقول بالذّات والمعقول بالذّات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله إذ ليس له ذات وراء المعقوليّة لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته فى الغير الّذى هو عاقله فوجب أن لا يكون معقولا لغيره فإذن يكون معقولا لنفسه عاقلا لنفسه وهو المطلوب. (آملى ٤٧٩/١)

قلت لو كان معقولاً لغيره ١/٣٥

هذا يتمّ إذا كان الذّات هو معقولا لغيره لاوجها من وجوهه على ماذكره - قدّس سرّه - فالصّواب فى إبطال الشّقّ الثّانى ما قاله اصحاب الفنّ انّ كلّ ذات مجرّده يصحّ أن تكون معقولة وهذا مما لاشبهة فيه، إذ ما من شيء إلّا ومن شأنه أن يصير معقولا إمّا بذاته وإمّا بعد عمل تجريد. وأمّا الشّبهة بأن ذّات البارى تعالى - جلّ مجده - غير معقولة للبشر فهي مندفعة بأنّ المانع أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته بل من جهتنا لتناهى قوّة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه فلا ندرك عنه إلّا بقدر قوّتنا.

(هيدجى ٢٥٢)

عند المشّائين ٢/٣٥

فإنّهم يحصرون العاقليّة والمعقوليّة للغير فى الارتسام و ينكرون العلم الحضوريّ إلّا فى علم الشّىء بنفسه . (هيدجى ٢٥٢)

فلم يكن مجرّدا ٢/٣٥

وأيضاً كان وجوده للغير أى وجوده الرّابطى معقولا وقد فرضنا وجوده النّفسى معقولا هذا خلف . (سبزوارى ١٢١)

فلم يكن مجرّدا عن المادّة ٢/٣٥

ينافى استدلالهم على تجرّد النّفس بتجرّد عوارضها أى الصّور الكلّيّة الحاصلة فيها .

اقول ، مرادهم هناك بتجرّد الصّورة تجرّدها عن المادّة الخارجيّة ولواحقها . (هيدجى ٢٥٢)

هل يمكن التّمسّك بالتضايف ٤/٣٥

لما ثبت بالبيان المذكور انّه معقول بالفعل ثبت بحكم التّضايف انّ له عاقلا بالفعل امّا إنّه نفسه فاستدلّ عليه بقوله : «لو كان معقولا لغيره » ثمّ أشار إلى أنّ هذا أى عاقله هو نفسه لاغير لايثبت بالتّضايف بأن يقال « المجرّد معقول فى حدّ ذاته ، وعاقله أيضا فى حدّ ذاته بمقتضى التّضايف » ، «فالعاقل الّذى هو فى حدّ ذات المجرّد ومرتبته لايكون غير ذاته ». (هيدجى ٢٥٢)

فإن قلت : هل يمكن التّمسّك بالتّضايف ٤/٣٥

لمّا أثبت قضيّة كلّ مجرّد عاقل من ناحية وجوب تكافؤ المتضايفين فى القوّة والفعل ، وإنّ المعقول بالفعل يستدعى عاقلا بالفعل ، وانّ المعقول لغيره لايكون قائماً بذاته مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ فيجب أن يكون هو بنفسه عاقلا لذاته لكى لاينافى تجرّده عن المادّة فصارت النتيجة هو اتّحاد المعقول بالذّات الّذى هو معقول بالفعل مع العاقل بالفعل لكن مبنيّاً على مذهب المشّائين المنكرين للعلم الحضوريّ فى العلم بالغير ، فلا جرم صار تماميّة هذا البرهان متوقفاً على مسلك المشّائين فى العلم بالغير اورد هذا السّؤال . (آملى ٤٧٩/١)

اذا كانت المعقوليّة في مرتبة ذات المجرّد ٥/٣٥

بمعنى أن يكون الذّات مصداقاً لها ومحكيّا عنها بلا انضمام معنا أو اعتبار حيثيّة غيره، فيه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول».
(هيدجى ٢٥٣)

فى المشاعر ٨/٣٥

أى فى كتابه المسمّى بالمشاعر. (هيدجى ٢٥٣)

نعم قد استدلّ صدر المتالّهين ٨/٣٥

اعلم انّ هيهنا مقامين: أحدهما مقام اتّحاد العاقل والمعقول فى علم المجرّد بذاته على ماهو محلّ البحث، وثانيهما اتّحادها فى العلم بالغير على ما هو مذهب فرفوريوس. وصدر المتالّهين- قدّس سرّه - استدلّ لإثبات اتّحادهما فى المقام الثّانى فضلا عن المقام الأوّل ببرهان التّضايف، قال - قدّس سرّه - فى الأسفار بعد إثبات أنّ الصّورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد وكذا المحسوس بماهو محسوس: «انّه لوفرض انّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هويّة مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرّد الحاليّة والمحليّة كالسّواد والجسم الّذى هو محلّ السّواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النّظر عن اعتبار صاحبه، لأنّ اقلّ مراتب الإثنينيّة بين شيئين أن يكون لكلّ منهما وجود فى نفسه وإن قطع النّظر عن قرينه لكن الحالّ فى المعقول بالفعل ليس هذا الحالّ إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الّذى هو بذاته معقول لا لشيء آخر، وكون الشّيء معقولا لا يتصوّر إلّا بكون شيء عاقلا له، فلوكان عاقله أمراً مغايرا له لكان هو فى حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلىّ وهو وجود الصّورة العقليّة، فإنّ الصّورة المعقولة من الشّيء المجرّدة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرّد إيّاها عن المادّة أو بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل خارج أم لا، والمتضايفان متكافئان فى الوجود و فى درجة الوجود، إن كان

أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، وإن كان بالقوّة كان الآخر بالقوّة ، وإن كان أحدهما ثابتاً فى مرتبة كان الآخر ثابتاً فيها انتهى» . (آملى ١/٤٨١)

على اتّحاد العاقل والمعقول ٩/٣٥

أى على اتّحادهما فى الوجود كأنّه يرى أنّ التّضايف بين شيئين كما هو يقتضى اتّحادهما فى العدد والشّخص والنّوع والجنس والقوّة والفعل كذلك يقتضى اتّحادهما فى الوجود أيضا . (هيدجى ٢٥٣)

ولكن عندى أنّه لا يثبت المطلوب بهذا ٩/٣٥

وحاصل مراده - قدّس سرّه - انّ التّضايف لايقتضى الأزيد من التكافؤ فى المرتبة بين المتكافئين لااتّحادهما ولامغايرتهما بل يجتمع مع اتّحادهما تارة كما فى العاقل والمعقول ومع مغايرتهما أخرى كما فى العلّة والمعلول والمحرّك والمتحرّك، فإذا لم يكن فى نفس التّضايف اقتضاء لاتّحاد المتضايفين ولالتغايرهما وكان كلّ من الاتّحاد والتغاير فى مورد لاعن اقتضاء التّضايف يجب أن يكون لكلّ دليلٌ من خارج يقتضيه ، وبالجملة التّضايف لايقتضى الاتّحاد وإن كان لايأباه أيضا إذا اقتضاه الدّليل. (آملى ١/٤٨١)

والعلّة مضايفة للمعلول ١١/٣٥

وهما مختلفان ذاتا واعتباراً . (هيدجى ٢٥٣)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النّظر عن جميع الأغيار ١٤/٣٥

إلّا أن يراد باضافة المعقوليّة وإضافة العاقليّة مبدء الإضافة .

بيانه انّ المعقول بالفعل مطلقا سواء كان فى العلم بالذّات أو فى العلم بالغير لاشأن له إلّاالمعقوليّة أى لاشأن له إلّاالوجود الفعلىّ والوجود النّورىّ لاكالمعقول بالعرض لشوبه بالقوّة والظّلمة المأنعين عن كونه علما ومعلوما بالذّات، وذلك لأنّ معقوليّته ووجوده فى نفسه واحد، فالمعقوليّة ذاتيّة لوجوده لالمهيّته أى مبدء المعقوليّة وهوالنّور والفعليّة، وذاتىّ الشّىء ثابت له مع قطع النّظر عن جميع الأغيار، وعنوان المعقوليّة المحمول عليه استدعى العاقليّة ، فمبدء العاقليّة ليس إلّاذلك الوجود النّورىّ الفعلىّ هو مبدء المعقوليّة لاغيره إذ المفروض انّه قطع النّظر عن الأغيار ومبدء العاقليّة الّذى هو غير المعقول غير،

فاتّحاد العاقل والمعقول ثابت فى العلم المجرّد بذاته، وهذا اتّفاقى بين المحقّقين وفى علمه بغيره وهذا خلافى يقول به كثير من المشّائين كما قال المحقّق الطّوسى فى شرح الإشارات والمشّاؤن القائلون باتّحاد العاقل والمعقول . وبمثل هذا البيان بيّنت كلام صدر المتالّهين - قدّس سرّه - فى حواشينا على مرحلة العقل والمعقول وعلى الإلهيّات .

وبيّنا فى موضع أخر انّهم إذا قالوا : «المعقول متّحد مع العاقل» ما أرادوا المعقول بالعرض و هو ظاهر ولا مهيّة المعقول بالذّات لامفهوم المعقول الإضافى بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل كالنّفس النّاطقة لكن لاوجود كنه ذات العاقل كوجود اللّطيفة السرّية والخفوية من النّفس بل وجودها الظّهورىّ بلاتجاف عن مقامها العالى، وإذا قالوا : «المعقول عاقل» لاينبغى أن يذهب الذّهن إلى مهيّة المعقول ومفهومه بل إلى وجوده ووجوده وجود النّفس مثلا، ولاغرو فى كون النّفس عاقلة .

ثمّ إن قيل : المعلول بالذّات أيضاً معلول بالذّات مع قطع النّظر عن جميع أغياره ومع ذلك لايجوز اتّحاده مع علّته إذ يلزم اجتماع المتقابلين بل اتّحادهما .

قلنا : المعلول معلول بالعلّة وبالنّظر إلى العلّة لابذاته بخلاف المعقول بالذّات إذ ليس عنوان المعقوليّة مستلزم الحاجة إلّا من جهة أخرى وهى جهة المعلوليّة إذا كان معلولا، فمعنى بالذّات فى المعلول انّ المعلوليّة ليست ضميمة فى المعلول بالذّات بل تحكى عن نفس ذاته فهو مستحقّ حمل مفهوم المعلول بلا حيثيّة تقييديّه لابلا حيثيّة تعليليّة، والعاقليّة والمعقوليّة ليستا متقابلتين إذ ليس مطلق التّضايف من التّقابل كما فى الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوّة . (سبزوارى ١٢١)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار ١٤/٣٥

هذا إشارة إلى ردّ ما استدلّ به صدر المتالّهين على اتّحاد العاقل والمعقول من ناحية التضايف. وحاصله أنّ المعقول بالفعل بحسب المفهوم أعنى مفهوم المعقول بالفعل لايعقل أن يتعقّل مع قطع النّظر عن جميع ما عداه لأنّ العاقل بالفعل مأخوذ فى مفهومه حيث أنّ مفهومه المضاف المشهورى والمضاف ماخوذ فى مفهومه المضاف الآخر بحيث يكون تعقّله

مستلزما لتعقّله . فالأبوّة إذا كانت بحسب المفهوم بمعنى المنسوب الى الابن المنسوب إليه يكون تعقّله أى تعقّل مدلول هذه العبارة أعنى عبارة المنسوب إلى الابن المنسوب إليه مستلزماً لتعقّله لابن المنسوب إليه لكونه فى ضمنه، ولايعقل تعقّل الجملة إلّا بتعقّل جميع أجزائها كما لايعقل تعقّل الإنسان إلّا بتعقّل ما يكون جزء له من الحيوان والنّاطق فلا يعقل تعقل الأبوّة مع قطع النّظر عن تعقّل البنوّة وبالعكس . فتعقّل المعقول بالفعل لاينفكّ عن تعقّل العاقل بالفعل فكيف يمكن تعقّل المعقول بالفعل مع قطع النّظر عن العاقل بالفعل .

وبما ذكرنا ظهر فساد ما توهّمه الرّازى من لزوم تعدّد المتضايفين وجوداً. قال: «لأنّهما متغايران مفهوما والتّغاير فى المفهوم يقتضى التكثّر فى الوجود والحيثيّة لانفكاكهما تعقّلا، فالعاقل والمعقول حينئذ كالعلم والإرادة مثلا فى أنّ لكلّ واحد منهما مصداق غير مصداق الآخر» . ووجه الفساد هو بطلان انفكاكهما تعقّلا لما عرفت من أنّ تعقّل كلّ واحد منهما مستلزم لتعقّل الآخر مضافاً إلى أنّ التّغاير المفهومى لايستدعى التغاير بحسب المصداق بل يجتمع معه ومع اتّحاده . قال صدر المتألّهين فى ردّه : «وهذا الفاضل لايفهم الفرق بين مفهوم الشّىء ووجوده وتوهّم أنّ المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود» . (آملى ۴۸۲/۱) .

فتأمّل ۱۸/۳۵

وجهه انّ فى قوله : «اولغرض ...» إشارة إلى ردّ صدر المتألّهين حيث تمسّك بتكافؤ المتضايفتين على اتّحاد العاقل والمعقول، وكذا إشارة إلى دفع ما توهّم الإمام من أنّ مغايرتهما فى المفهوم يقتضى التّكثّر فى الوجود والحيثيّة لانفكاكهما تعقّلا فهما عنده كالعلم والإرادة مثلا فينا حيث أن الذّات الموصوفة بهما يعنى النّفس واحدة وهما ضميمتان زائدتان عليها. قال صدر المتألّهين: «هذا الفاضل لايفهم الفرق بين مفهوم الشّىء ووجوده وتوهّم انّ المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود». و أيضاً إشارة الى عدم المنافات بين قوله: «التكافوء لا يستدعى اتّحاد المتضايفين وجودا وعدما وإلا اجتمع

المتقابلان» وبين قوله: «لايقتضى التّكثّر ولا يابى الاتّحاد لان التّضايف مطلقا ليس من التّقابل بل بعض المتضايفات بحكم العقل بتقابله كالعلّيّة والمعلوليّة أو التّحريك والتّحرّك والمستعدّ والمستعدّ له والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافى بين طرفيها فى الوجود لافى مجرّد المفهوم، وبعضها ليس كالعالميّة والمعلوميّة ونحوهما كالمحبّ والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك. فالّذى يكون من أقسام التّقابل من المضاف هو مايكون من الضرب الأوّل لاماهو من الضّرب الثّانى» ومنشأ هذا التّوهّم انّه لما سمع جمهور المتاخّرين انّ القوم ذكروا فى بحث التّقابل انّ من أقسام الأربعة تقابل التّضايف، زعموا انّ التّضايف مطلقا من أقسام التّقابل و انّ كلّ متضايفان متقابلان، وحكموا بانّ اضافة العالميّة مغايرة أى مقابلة لاضافة المعلوميّة، فإذا أورد عليهم الإشكال فى كون الذّات الواحدة عالمة ومعلومة فى علم الشّىء بنفسه من انّه يلزم اجتماع المتقابلين تفصّوا عنه بأنّ التغاير بين موضوع العالميّة والمعلوميّة أمر اعتبارى ولم يتفطّنوا بأنّ التغاير الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحّة اجتماع المتقابلين.

(هيدجى ٢٥٣)

فتأمّل ١٨/٣٥

إمّا إشارة إلى دفع ما ربما يتوهّم من المنافاة بين القول بأن التّضايف لايستدعى اتّحاد المتضايفين وجوداً وعدماً وإلّا لاجتمع المتقابلان فى مثل العلّيّة والمعلوليّة والمحرّكيّة والمتحرّكيّة ونحوهما ممّا يكون المتضايفان فيه متغايرين بحسب الوجود وبين القول بأنّه لايقتضى التّكثّر أيضاً. ووجه المنافات أنّ وجه عدم اتّحاد المتضايفين وجودا وعدماً إذا كان تقابلهما كما ذكر بقوله: «وإلا لاجتمع المتقابلان» لكان الواجب حينئذ تغايرهما دائماً لكون المتقابلين متغايرين، كيف والتّقابل من أقسام التّغاير كما يقال: «المتغايران إمّا متقابلان وإمّا كذا وكذا»، فكيف يمكن أن لايستدعى التّقابل التّغاير ويكون لااقتضاء بالنّسبة إلى التّكثّر أيضاً.

وحاصل الدّفع ماحقّقه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فى الأسفار، قال ما حاصله انّ منشاء التّوهّم هو زعم كون التّضايف مطلقا من أقسام التّقابل، و إنّ كلّ متضايفين متقابلان وهو خطاء إذ ليس وجود كلّ مفهومين متضايفين ممّا يقتضى تغايرا بينهما بوجه

من الوجوه فضلا عن التّقابل بل بعض المتضایفین بحکم العقل بتقابلهما کالعلّیّة والمعلولیّة والتّحریک والتّحرّک والمستعدّ والمستعدّله والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافی بین طرفیهما فی الوجود لافی مجرّد المفهوم وبعضها لیس کذلک کالعالمیّة والمعلومیّة والمحبّ والمحبوب، والّذی یکون من أقسام التّقابل هو الأوّل لا الأخیر ، وإمّا إشارة إلی توجیه استدلال صدرالمتألّهین بما یسلم به عما أورده المصنّف علیه کما أفاده فی حاشیة هذا الکتاب وفصله فی حاشیة الأسفار ببیان أوضح قال ـ قدّس سرّه ـ فی حاشیة الأسفار بعد الإشکال علیه : «نعم لو تمسّک بالإضافة وأرید إضافه إشراقیّة وجودیّة وانّ للمعقول بالذّات وجودا رابطاً وانّ ذلک یقتضی ضرباً من الإتّحاد والاتّصال بمقام الظّهور بلا تجاف عن المقام العالی لکان موجّها» . (آملی ١/٤٨٤)

ما غیر معقولیّة حصولا ١٩/٣٥

فی إطلاقه إشارة إلی اتّحاد العاقل والمعقول فی العلم بالغیر أیضاً. (سبزواری ١٢١)

لم یلف ٣٥/*١٠

أی لم یبق له وجود سوی المعقولیّة و«لفی الشّیء» بمعنی « بقی ». (آملی ١/٤٨٤)

ماکان وجوده فی نفسه عین معقولیّته ٢٠/٣٥

اقول ، ینبغی أن یعلم انّ المعلوم قسمان : أحدهما هو الّذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه وصورته العینیّة هی بعینها صورته العلمیّة ویقال له المعلوم بالذّات، وثانیهما هو الّذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه وصورته العینیّة لیست هی بعینها صورته العلمیّة وهو المعلوم بالعرض . اذا عرفت ذلک فاعلم انّ فی علم المجرّد بذاته کونه عقلا وعاقلا ومعقولاً واضح وأمّا فی العلم بغیره فغیرظاهر لأنّ المعقول بالذّات وجوده فی نفسه و معقولیّته شیء واحد لاوجود له سوی المعقولیّة ولیس بعاقل ، نعم لوکانت الصّورة قائمة بذاتها لکانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وکان عقلا وعاقلا ومعقولاً فتأمّل. . (هیدجی ٢٥٤)

والمراد انّ ما وجوده فی نفسه ٣٥/*٢

اعلم إنّ ماكان وجوده فى نفسه عين معقوليّته بمعنى إنّ إضافته إلى المعقوليّة بيانيّة لانّه شيء لـه المعقوليّة فهوعقل وعاقل و معقول سواء كان ذلك فى علم الشّيء بنفسه أوفى علمه بما عداه .

وتوضيح ذلك انّ المعلوم بالذّات أعنى به ما يكون وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينيّة بعينها هى صورته العلميّة فىعلم المجرّد بالذّات هونفس الذّات كما هو واضح ، فهو منحيث أنه هوهويّة مجرّدة علم ومن حيث انّ تلك الهويّة المجرّدة ثابتة لذاته لاتغيب عن ذاته فهو معقول ومعلوم ، ومن حيث انّ ذاته له هويّة مجرّدة هو عالم بذاته فإنّ المعقول هوالّذى ماهيّته المجرّدة لشيء والعاقل هوالّذى له ماهيّة مجرّدة لشيء وليس من شرط هذا الشّيء أن يكون هو أوشيء آخر بل شيء مطلق أعمّ من أن يكون هوأوغيره ، وهذا فىالعلم بالذّات ظاهر وأمّا فىالعلم بالغير فكذلك أيضاً على ما سيجيء بيانه فى باب نقل الأقوال فى العلم فانتظر . (آملى ١/٤٨٥)

فهو عقل ٢١/٣٥

وذلك لأنّه بما هوهويّة مجرّدة هوعقل وبما يعتبر له أنّ هويّته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته ، وبمايعتبرله انّ ذاته هويّة مجرّدة هوعاقل ذاته فإنّ المعقولية هوالّذى ماهيّته المجرّدة لشيء والعاقل هوالّذى له ماهيّة مجرّدة لشيء وليس منشرط هذا الشّيأنيكون هوأوآخربل شيء مطلقا أعمّ من هوأوغيره على ما نقل عن الشّيخ . (هيدجى ٢٥٥)

حاصله أنّ الأشياء ٢/٣٦

وإلى هذا الدّليل أُشير فىالكتاب الإلهى بقول الله تعالى[١] : «الاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير »فحذف المفعول للتّعميم أىالأيعلم منخلق كلّ ما عداه الكلّ فهذا إشارة إلىاستناد كلّ الوجودات بالذّات و جميع المهيّات بالعرض إليه وأن لامؤثّر فىالوجود إلا الله و « هواللّطيف » إشارة إلى أنّه مجرّد و« الخبير » إلى أنّ كلّ مجرّد عالم بذاته والعلم بذاته وهوالعلّة الحقيقيّة ، والفاعل الإلهى مستلزم للعلم بما خلق :

(سبزوارى ١٢١)

إنّ الأشیآء فی ذواتها مستندة الیه تعالی ۲/۳۶

کما قلت فی منظومتی :

خداوند داناست بر خویشتن	همه آفریده بدو تکیه زن
چه‌سان آگه‌از کرده‌ٔ خویش حق	نباشَدْ ألایَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ؟.

(هیدجی ۲۵۵)

حاصله أنّ الأشیاء فی ذواتها مستندة إلیه‌تعالی ۲/۳۶

وهذا البرهان یتألّف من امور :

الأوّل ، انّه تعالی علّة وفاعل لما عداه بحیث یکون الممکنات بجملتها مستندة إلیه من وجوداتها و ماهیّاتها ، غایة الأمر استناد جمیع الوجودات الممکنة إلیه تعالی یکون بالذّات واستناد الماهیّات إلیه بالعرض .

الثّانی ، علیّة شیء لشیء هی عبارة عن کونه علی جهةٍ وخصوصیّة یابی أن لا ، یترتّب علیه المعلول ، سواء کانت تلک الجهة زائدة علی الشّیء وحالة له کما فی النّار مثلا أوکانت نفس الشّیء کما فی‌الصّورة النّاریّة . فالنّار مثلا لها خصوصیّة وهی صورتها النّاریّة تترتّب علیها السّخونة بتلک الخصوصیّة ولولاها لجازأن یکون کلّ شیء علّة لکلّ شیء وکلّ معلول معلولا لأیّة علّة وهو بدیهیّ البطلان ظاهر الاستحالة .

الثّالث ، انّ فاعلیّته تعالی لما عداه یکون بنفس ذاته لابخصوصیّة طاریة علیه وجهة زائدة علیه فهو تعالی بنفس ذاته المحیط بکلّ شیء فاعل لکلّ شیء ومن‌حیث نفسه قیّوم له ، کیف وإلّا یلزم أن یکون فی فاعلیّته مفتقرا إلی غیره فیلزم أن یکون فی وجوده أیضا کذلک وهوخلف . فالواجب فاعل فی‌ذاته بذاته لابحیثیّة منضمّة إلی ذاته تقییدیّة کانت أو تعلیلیّة .

الرّابع ، انّه تعالی عالم بذاته وانّ علمه بذاته عین ذاته حسب ما تقدّم فی الغرر المتقدّم .

الخامس، انّ العلم بالجهة المقتضيّة للشّيء الّتي هي العلّة حقيقة وانّها في الواجب تعالى نفس ذاته مستلزم للعلم بما يترتّب عليها من المعلول، وذلك لأنّ المعلول المترتّب عليها مترتّب عليها بما هي هي ويكون من لوازم ذاتها فكلّما حصلت تلك الذّات حصل ذلك اللّازم المترتّب عليها كما في لوازم المهيّة، فإذا حصلت تلك الذّات في العين يترتّب عليها لازمها في العين واذا حصلت في الذّهن يترتّب عليها في الذّهن قضا لحكم اللّزوم، فالعلم بالسّبب من حيث هو سبب مستلزم للعلم بالمسّبب المترتّب عليه. (آملي ١/٤٨٦)

ان المراد من العلم بالسّبب ٥/٣٦

قال صدر المتالهيّن - قدّس سرّه - انّ قولهم: «العلم التّامّ بالعلّة يوجب العلم التّامّ بمعلولها» وقولهم: «ان العلم بذي السّبب لايحصل الّا من جهة العلم بسببه» ليس المراد من العلم التّام بالعلّة العلم بماهيّة العلّة الّا فيما يكون مجرّد الماهيّة سبباً للمعلوم كما في لوازم الماهيّات بمعنى الكلّيّات الطّبيعيّة، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر، ولا العلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العلّيّة، لانّه على هذين الوجهين يكون العلمان أي العلم بالعلّة والعلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدّم لاحدهما على الآخر. وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم الباري تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته، فاذن المراد من العلم المذكور انّما هو العلم بالخصوصيّة الّتي تكون العلّة بها علّة وليس هي الّا نحو خاصّ من الوجود» الخ. (هيدجي ٢٥٥)

بالجهة المقتضية ٥/٣٦

أي الخصوصيّة المخصوصة الّتي تابى أن لايترتّب عليها إلّا المعلول الخاصّ، ولولا هذه الخصوصيّة لجاز أن يكون كلّ شيء علّة لأيّ شيء كان، وكل معلول معلولا لأيّة علّة كانت.

ثمّ انّ الخصوصيّة كالصّورة النوعيّة النّاريّة مثلا المقتضيّة للسّخونة ولولاها لأستوت جسميّة النّار إليها وإلى البرودة وغيرهما وهي زايدة على الجسميّة، ولو فرضت قائمة بذاتها كانت عينا وفي الواجب تعالى عين ذاته. (سبزواري ١٢٣)

سواء کانت ۶/۳۶

عین ذاته کما فی الواجب تعالی[1]. (هیدجی ۲۵۶)

وهی الامر المقدّم علی السّببیة الإضافیّة ۶/۳۶

السّببیة قد تطلق علی النّسبة المتکرّرة بین السّبب و بین المسبّب المتأخّرة عنهما تاخّر کلّ أمر انتزاعی عن منشاء انتزاعه کالنّسبة الّتی بین الأب والإبن الّتی یعبّر عنها بالمضاف الحقیقی، وقد تطلق علی نفس السّبب إذا کان نفس الخصوصیّة المقتضیّة لوجود المسبّب أو علی تلک الخصوصیّة الّتی فی السّبب إذا کانت زائدة علیه، وهی متقدّمة علی وجود المسبّب المتقدّم علی السّببیة بالمعنی الأوّل فتکون، متقدّماً علی السّببیة بالمعنی الأوّل بمرتبتین کما لا یخفی. (آملی ۱/۴۸۷)

ولاشکّ انّها عین حیثیّة ۷/۳۶

وهذا ظاهر فی تصوّر الصّورة النّوعیّة النّاریة الّتی فی النّار مثلا الّتی تکون النّار بها سبباً للسّخونة حیث انّها عین منشأیة السّخونة، بل إن سئلت الحقّ فهی السّبب بالحقیقة واسناد السّبب إلی النّار بواسطتها یکون من باب الواسطة فی العروض لأنّ مافی النّار غیر الصّورة النّوعیّة النّاریّة إمّا الهیولی وإمّا الصّورة الجسمیّة، وأمّا الأعراض المکتنفة بها وشیء منها لایصلح لأن یکون سبباً للسّخونة. أمّا الهیولی فواضح لأجل عدم جهة الفعلیّة فیها أصلا. وأمّا الصّورة الجسمیّة فلکونها مشترکة بین جسم النّار وغیره، وأمّا الأعراض المکتنفة فلأنّها لمکان تبعیّتها لمعروضاتها فی الوجود تکون فی حکم متبوعاتها فلم یبق شیء صالح للتّأثیر إلّا نفس الصّورة النّوعیّة النّاریّة ولایحتاج فی تأثیرها إلی قیامها إلی الجسم. (آملی ۱/۴۸۸)

کلّما حصلت فی ذهن أوخارج ۸/۳۶

الأوّل: کما فی العلم الحصولی، والثّانی کما فی العلم الحضوری. (سبزواری ۱۲۳)

فکلّما حصلت ۸/۳۶

أی الجهة المذکورة. (هیدجی ۲۵۶)

وحكم المنجّم ٩/٣٦

بل حكم غيره كذلك كما يحكم عند كون الشّمس فى القوس أنّ الهواء سيحمى بعد ستّة أشهر ، ويحكم الزّارع بأنّ البذر المدفون فى الأرض متى ينبت أو متى يخضر أو متى يبيض أو متى يصفر أو غير ذلك .

إن قلت: هذه الموارد ليست من باب العلم بالمعاليل من عللها بل من نفس المعاليل أو آثارها وانّ حصوله بالتّجارب .

قلت: العلم الحقيقىّ واليقين الدّائم إنّما هو من العلّة والتّجارب لوجدان خصوصيّة العلّة مثلاً علم النّاس بموت كلّ أحد علم يقينىّ مشاهد و مع هذا يمكن زواله وتبدّله بالشّكّ فى كثير من الآدميّين بأن يمكن بقاء مركّب طبيعىّ أبدا بل واقع فى بعض الأشخاص أو بعض الأصقاع ، وذلك لأنّه ليس علمهم من العلّة بخلاف علم الخواصّ بأسباب الانحلال . وانّ القسر لايدوم و انّ بسايط المركّب تميل إلى أحيازها الطّبيعيّة وإنّها متنازعه ومتقاومة مندامتزجت وانّ القوى الجسمانيّة متناهية التّأثير والتّأثّر ونحو ذلك فانّه لايزول ولا يبدّل ، وعلم غيرهم فى هذا المثال كلا علم فكيف فى غيره .

(سبزوارى ١٢٣)

وحكم المنجّم بما سيقع ٩/٣٦

حكيم المنجّم بما سيقع كحكمه بوقوع الخسوف مثلا فى شهر معيّن بعد ستّة أشهر يكون من ناحية علمه بسبب الخسوف فى ذلك الوقت وهو حيلولة الأرض بين الشّمس وبين القمر فى ذلك الوقت، وحكم الطّبيب بأمراض متوقّعة ناش من علمه بمنذرات وسوء تدابير يتعقّب بتلك الأمراض . (آملى ١/٤٨٩)

وفى عدم تخلّل لفظ «الاقتضاء» ١٢/٣٦

فالحقّ تعالىٰ عن المثل وله المثال الأعلى كمجلاة فيها صور جميع الأشياء وجوداتها و مهيّاتها من يشاهدها يشاهد الكلّ «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» .

(سبزوارى ١٢٣)

انّ المعلول شأن من شؤون العلّة ۱۲/۳٦

ورقيقة منها، والرّقيقة هي الحقيقة بنحو ضعيف، والحقيقة هي الرّقيقة بنحو قوىّ . (هيدجى ٢٥٦)

شأن من شؤون العلّة الحقيقيّة ۱۲/۳٦

العلّة الحقيقيّة هى ماكان المعلول ظـلّالها سواءكانت ما منه المعلول كعلّيّة الحقّ تعالى شأنه أوما به المعلول كالوسائط الطّوليّة وعلى التّقديرين يكون المعلول شأناً من شؤونها، ولكنّه فى الفاعل بمعنى ما منه الّذى هو المصطلح الإلهى أظهر ولذا أدّاه بكلمة «لاسيّما» . (آملى ١/٤٩٠)

بناء على أنّ العلم ۱۵/۳٦

إذ بناء على وهم الطّباعيّة الّذين هم كأوساخ الانسان حيث لم يقع نظرهم من القوى الفعليّة إلّا على القوى المنطبعة والطّبايع ، ولم يعثروا على المجرّدات المضافة فضلا عن المجرّدات المرسلة، فكيف على القدّوس السبّوح ربّ الملائكة والرّوح، فتبّا لنظرهم وتعسا على فكرهم . (سبزوارى ١٢٣)

قد قيل لاعلم له بذاته ۱۷/۳٦

إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشّيء بغيره بعد علمه بذاته كذا فى الأسفار . (هيدجى ٢٥٦)

أوهن من بيت العنكبوت ۱۸/۳٦

أمّا إنّه أوهن من بيت العنكبوت فلما فى الأسفار من أنّه : «ما أشنع وأقبح من أن يدّعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلميّة بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمّى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الأشياء من خالقه العليم الحكيم الّذى أفاض ذوات العلما ونـوّر قلوبهم بمعرفة الأشياء». انتهى. وأمّا مناسبته مع الدّهريّة وإن كان القائل به من الأقدمين من الفلاسفة فلأنّ الفاعل العديم الشّعور بفعله هو الدّهر الّذى يسمّونه الدّهريّة فاعلا للأشياء حيث اقتصرت أنظارهم فى القوى الفعليّة على القوى الطّبيعيّة العديمة الشّعور،

ولم يعثروا على المجرّدات المضافة كالنّفوس فضلا عن المجرّدات المرسلة كالعقول فضلا عن السّبوح القدّوس ربّ الملائكة والرّوح . (آملى ٤٩١/١)

انّه لايعلمها فى الجملة أى فى الأزل ٢٠/٣٦

أى انّه ينفى عنه العلم بالأشياء قبل وجودها لامطلقا ولو عند وجودها لأنّ برهانه على نفيه يختصّ بالعلم بالأشياء قبل وجودها حيث أنّه يقول العلم لمّا كان صفة حقيقيّة ذات إضافة يحتاج فى تحقيقيه إلى تحقّق إضافته المتوقّف على تحقّق طرفها ، وإذا كان العلم فى الأزل يجب أن يكون المعلوم أيضا فى الأزل وإلّا يلزم أن يتحقّق العلم من غير إضافته إلى المعلوم وهو محال ، ومن الواضح انّ هذا الدّليل على زعم المستدلّ به يختصّ بالعلم بالشّيء قبل وجوده وأمّا بعده فلا مانع من العلم به من ناحية هذا الدّليل كما لا يخفى . (آملى ٤٩١/١)

اذ العلم بالعلّة فى الأزل ٢١/٣٦

فى بعض خطب اميرالمؤمنين (ع) : « عالم إذ لامعلوم ، و ربّ إذلامربوب ، و قادر إذلامقدور » . (هيدجى ٢٥٦)

من علمه ٢٢/٣٦

فى موضع الحال من قوله : «مجعولاته» أى ناشئة من علمه بذاته . (هيدجى ٢٥٦)

المعدوم ثابتا ٢/٣٧

ربما اسمع ممّن يدّعى الفضل انّه يقول انّه لايمكن تصوّر أن يكون الشّيء معدوما ومع هذا يكون ثابتا أو علما به ينكشف المعلوم . فليعلم انّه قد يطلق المعدوم ويراد به مرفوع شيئيّة الوجود ومرفوع شيئيّة المهيّة معا ، وقد فهم من كلام المعتزله هذا المعنى حاشاهم عن ذلك إذ لايتفوّه بهذا عاقل فضلا عن أفاضل . وقد يطلق ويراد به مرفوع شيئيّة الوجود فحسب كما يقال : «الإنسان المعدوم» فوضعت شيئيّة المهيّة ورفعت شيئيّة الوجود عنها ، وهذا مرادهم من المعدوم الثّابت و إن لم يكن هذا القول أيضاً مرضيّا إذ يوضعون له الثّبوت منفكّا عن كافّة الوجودات بخلاف طريقة الصّوفيّة لأنّهم قالوا

بالثّبوت للمهيّات منفكـّة عن وجوداتها لاعن وجود تبعي لوجود اسماءالله تعالى وصفاته وهو وجود ذاته. فالمعتزلة لما راوا أنّه مشكل عويض أن يعلم الشّيء في الأزل والشّيء المعلوم فيما لايزال وكان نفيا محضا مرفوع الشّيئين في الأزل لاجرم أثبتوا شيئيّات مهيّات الممكنات ورفعوا شيئيّات وجوداتها لئلا يلزم قدم وجوداتها فأثبتوا علمه التّفصيلي بهذا الطّريق. (سبزواری ١٢٤)

من علمه بذاته ٢٢/٣٦

أي من ناحية علمه بذاته بمعنى أنّه لمّا كان عالما بذاته فيكون عالماً بمجعولا به.
(آملی ٤٩١/١)

فجعلوا علمه تعالى المهيّات الثّابتة في الأزل ٣/٣٧

المعتزلة يقولون بأنّ المعدوم شيء وإنّ المعدومات في حال عدمها منفكـّة عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذّهنيّة متميّزة بعضها عن بعض وإنّ ثبوتها كذلك في الأزل هومناط علمه سبحانه بالحوادث في الأزل فالمعلوم أزليّ وإن كانت الحوادث لايزاليا.
(آملی ٤٩١/١)

وأنت تعلم انّ أصل تقرّر المهيّة ٤/٣٧

أي القول بثبوت المعدومات فاسد في نفسه وعلى تقدير صحّته لايكون ثبوتها مصحّحا لعلم الباري تعالى بها لانفصالها عنه فلا يكون كمالاً له تعالى، بل العلم الكمالي هوالّذي يكون في مرتبة الذّات ونفسه لازائداً عليه مطلقا متّصلا كان معه على تقدير الزّيادة أو منفصلا عنه. والحاصل انّ العلم المغاير مع الذّات لايكون كمالاً ولو كان متّصلا فضلا عمّا كان منفصلا عنه. (آملی ٤٩٢/١)

منفكـّا عن وجود المهيّة نفسها ٥/٣٧

هذا إشارة إلى توجيه مقالة الصّوفيّة، فإنّ الظّاهر من كلامهم هوالقول بثبوت المهيّات منفكـّة عن كافّة الوجودات، فهم يشاركون مع المعتزلة في القول بثبوت المعدومات إلّا انّ المعتزلة يزعمون ثبوتها منفكـّة عن كافة الوجودات ثبوتاً عينياً، والصّوفيّة يقولون

بكونه ثبوتا علميّا ، وهذا يرد عليهم ما يرد على مذهب الاعتزال ، فإنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان ، لكن لكلامهم محمل صحيح وهو انفكاك المهيّات عن الوجودات الخاصّة الّتي بها موجوديّتها وإن كانت موجودة بوجود تبعيّ يكون ذاك الوجود لغيرها وقد أسند اليها ، تبعا ولذا لاتسمّى كلّ منها بذاك الوجود بأسمائها الخاصّة ولايترتّب على شيء منها آثارها المرتّبة عليها . فلمّا لم يكن هذا الوجود وجوداً ذا فبعين موجوديّتها بذاك الوجود كأنّها ليست موجودة أصلا ، ولذا قالوا : «انّ الأعيان الثّابتة ما شمّت رائحة الوجود» أي رائحة الوجود المخصوص بها في نشأة العلم وإن كانت موجودة بعين وجود الحقّ تعالى . (آملي ١/ ٤٩٢)

مثل الشّيخ العربيّ ٦/٣٧

يعني محيي الدّين وتلميذه الشّيخ المحقّق صدرالدّين القونوي فإنّهم قائلون بثبوت الأشيآء قبل وجودها ثبوتا علميّاً لاعينيّاً كما قالته المعتزلة . (هيدجي ٢٥٦)

وهذا أيضاً مزيّف ٧/٣٧

ويرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة ، فإن ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر ظاهر الفساد ، سوآء نسب إلى الخارج أوالذّهن فإنّ البرهان ناهض على استحالة تقدّم الماهيّة على الوجود مطلقا سوآء تقدّمها مجرّدة عن الوجود ثبوتاً علميّا كما نقل عن هؤلآء أوثبوتاً خارجيّاً كما نقل عن المعتزلة . وملخّص توجيه صاحب الأسفارما ذكروه انّ الّذي أقيم البرهان على استحالته هوثبوت الماهيّة مجرّدة عن الوجود أصلاً سوآء كان وجودا تفصيليّا أم وجوداً اجماليّاً ، أمّا وجودها قبل هذا الوجود الخاصّ بها فلا استحالة فيه ، فهؤلآء إذا قالوا انّ الأعيان الثّابتة في حال عدمها اقتضت كذا أوحكمها كذا فأرادوا بعدمها عدم وجودها الخاصّ المتميّزة به في الخارج عمّا عداها لاعدم الوجود الاجماليّ الّذي يجتمع فيه معها أشيآء كثيرة ، فهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصّة إلّا انّها كلّها متّحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيئيّة المعدوم كما زعمت المعتزلة .

ثمّ قال لما كان علمه تعالى بذاته هونفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت أيضا معقولة بعقل واحد هوعقل الذّات، فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلّها فى مرتبة ذاته قبل وجودها .

وقال أيضاً معنى قولهم : « انّها ما شمّت رائحة الوجود أبدا » انّها ليست موجودة من حيث انفسها الخ . (هيدجى ٢٥٦)

فى مقابل الوجود ٨/٣٧

وقد ثبت أنّ ما هو مرفوع الوجود مرفوع الثّبوت أيضاً لترادفهما . (هيدجى ٢٥٧)

أنْ يطلقوا الثّبوت على مرتبة من الوجود ٩/٣٧

لايلايم ظاهر . (هيدجى ٢٥٧)

على مرتبة من الوجود ١٠/٣٧

فاصطلحوا أن يقولوا : « الأعيان الثّابتة » ويريدوا الوجود أو انّ مرادهم بثبوتها ذلك الوجود التّطفلّى الّذى ينسب إلى مفاهيمها بالعرض والمجاز بل سبكك مجاز إذ الوجود الأحدّى ذاته الأقدس وهومنسوب إلى مفاهيم الأسماء والصّفات بالعرض وإلى لوازمها وهى الأعيان الثابتـّه ايضاً بالعرض فى المرتبة الثّانية، ولزوم الّلازم ولازم الّلازم كلاهما غير متأخّر الوجود ، فالعارض كعارض المهيّة لاكعارض الوجود ولو جاز إطلاق المهيّة على الواجب بالذّات كانت مفاهيم الأسماء والصّفاف كالمهيّة له والأعيان الثّابتة كلازم المهيّة، وبالجملة العلم بذاته الأقدس هوالعلم التّفصيلّى الحضورىّ بجميع الأشياء وجوداتها ومهيّاتها إذ ذلك الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أتمّ و أعلى ويلزم تلك المفاهيم الأسمائيّة والصّفاتيّة كلّ المهيّات بنحوأشرف وأسنى، فحضورذاته لذاته حضوركلّ الوجودات والمهيّات . (سبزوارى ١٢٤)

وهوالمثل النّوريّة ١٤/٣٧

وهذه الصّور العلميّة العينيّة التّامّة الجامعة لجميع الكمالات الأولى والثّانيّة فى

أصنامها وطلسماتها ولفعليّاتها بنحو أتمّ كالكليّات العقليّة الموجودة بوجود نوريّ سعيّ الواحدة بالوحدة الجمعيّة وهی تمام ذات أفرادها فی كون كلّ منها ما به الانكشاف لما تحتها، لكن أين هذه العقليّات الضّعيفة من تلك العقول القويّة؟ و إن كانت فی أصحاب العقول بالفعل . (سبزواری ١٢٥)

ولكن ليست مناط ١٤/٣٧

قال صدر المتألهين : «وأمّا مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهبا منصورا عندنا لكن فی جعل هذه الصّور مناطا للعلم الأزلیّ الكمالیّ، الالهیّ السّابق علی كلّ ما سواه موضع بحث ومحل قدح، لأنّ علمه تعالی قديم واجب بالذّات وهذه الصّور متأخّرة الوجود عنه تعالی[1] وعن علمه تعالی بذواتها فكيف تكون هی بعينها علمه تعالی بالآشياء فی أزل الآزال؟. (هيدجی ٢٥٧)

فی كلّ ١٦/٣٧

أی كلّ ما سواه من المجرّدات والمادّيات ومركّبات أو بسائط. (هيدجی ٢٥٨)

بأن حضره ١٧/٣٧

أی بحضور نفس وجوداتها الخارجيّة عنده لاصورها . (هيدجی ٢٥٨)

التأنيث باعتبار نفس ١٨/٣٧

أی تانيث العينيّة وهی صفة الكون باعتبار إضافة النّفس إليه والإضافة بيانيّة ولك أن تجعلها صفة للمضاف أعنی النّفس لاللمضاف اليه فحينئذ لا يحتاج إلی عذر . (هيدجی ٢٥٨)

شيخ الطّائفة ١٩/٧٧

شهاب الدّين المقتول فی علمه التّفصيلی . (هيدجی /٢٥٨)

فلذاك قول شيخ الطّائفة الإشراقية ١٩/٣٧

حاصل مذهب شيخ الإشراق فی علم الحقّ جلّ شأنه هو الّذی قد تقدّم نقله فی أقسام الفاعل : وإنّ من أقسامه الفاعل بالرّضا الّذی يقول به الشّيخ الإشراقیّ وهو انّ له تعالی علما بالأشياء فی مرتبة ذاته الّذی هو عين ذاته وهو تعالی يعلم ذاته تفصيلا ويكون

علمه بذاته تفصيلا علماً بماسواه إجمالا لأنّ ذاته تعالى علّة لما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فهو بعلمه بذاته الّذى هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالا ، وهذا علم فى مرتبة ذاته لأنّه عين ذاته ويكون علمه التّفصيلىّ بما سواه عين ماسواه، ففى العلم الإجمالى الكمالى يتّحد العلم والعالم وفى العلم التّفصيلىّ يتّحد العلم والمعلوم بمعنى انّ المعلوم بنفسه علم ومعلوم . (آملی ١/٤٩٤)

وتبعه فى ذلك كثير ١٩/٣٧

و هؤلاءهم الّذين يقولون صفحة نفس الأمر وصحائف الأعيان بالنّسبة إلى الواجب الوجود كصفحة الذّهن بالنّسبة إلى نفس النّاطقة، فكما لايوجد فى الذّهن شىء غير ما هو علم النّفس وغير ما هو معلومها بالذّات كذلك كلّ ما هو فى العين من الوجود علم واجب الوجود، وقد علمت انّ الوجودات كلّها تعلّقات وروابط محضة، وكلّ شىء قائم به قياماً صدوريّا لاحلوليّا، وبناء تحقيق الشّيخ الإشراقىّ على أنّ العلم كون الشّىء نوراً لذاته ونوراً لغيره، وهو تعالى[1] نور الأنوار القاهرة والاسفهبديّة والعرضيّة، وله الاشراق والتّسلّط عليها، والعلم الّذى هو حيثيّة الظّهور والإظهار يدور على النّورية . فلما كان ذاته لذاته وذوات الاشياء له كان علمه بذاته نوريتّه وظهوره لذاته وكان علمه بغيره إشراقه عليها وتسلّطه بالعلّية والإضافة الإشراقيّة عليها، فكما انّه بنور الشّمس العرضى يظهر كلّ المستنيرات كذلك بالنّور الحقيقىّ القيّومىّ يظهر كلّ الحقايق والمهيّات، ولانسبة بين الظّهورين فمع هذه الشّدّة النّوريّة الغير المتناهيّة كيف يخفى عليه شىء أم كيف يحتاج إلى الصّور حتى ينكشف بها ذوات الصّور ؟ . (سبزواری ١٢٥)

من محقّقى المتأخّرين ٢٠/٣٧

كالمحقق الطّوسى - قدّس سرّه - والعلّامة الشّيرازى ومحمّد الشّهرستانى وابن كمونه وصدر المتالّهين فى أوآئل حاله وغيرهم القائلين بكون وجود الأشيآء فى الخارج مناطا لعالميّته تعالى بها . (هيدجی ٢٥٨)

وسقمه من وجه ٢٠/٣٧

وهوانتفاء العلم التّفصيلىّ فى مرتبة الذّات والإكتفآء بالإجمالىّ فيها. قال صدر المتألّهين: «كأنّهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من أنّ وجود المعقول بالذّات فى نفسه ومعقوليّته ووجوده للعاقل شىء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس فى نفسه ومحسوسيّته ووجوده عند الحاسّ شىء واحد بلا اختلاف». ثمّ لاشبهة فى أنّ هذه المادّيات ذوات الأوضاع المكانيّة ليست وجوداتها الخارجيّة وجوداً عقليّاً ولا حسّيّا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصحّ ويجوز أن تكون هذه الصّور المادّية فى أنفسها قبل تجرّدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا ومعقولاً. (هيدجى ٢٥٨)

ان لم يكن بأن حضر ٢١/٣٧

أى بالحضور فى البعض وهو العقل. (هيدجى ٢٥٩)

لانكسيمايس ٧/٣٨

وارسطاطاليس. (هيدجى ٢٥٩)

بارتسام صورها ٢٣/٣٧

فى العقل الّذى هو كلوح من صقع الرّبوبيّة لاستهلاك الأحكام الأمكانيّة فى العقل وحياته بحياة الله تعالى وبقائه ببقاء الله بل كقلم فى مداد رأسه كلّ الحروف البسيطة والمركّبة بوجه بعيد. والدّاعى لثاليس على هذا القول أن لايكون ذات الله تعالى محلّا لكثرة الصّور وغير ذلك من المحذورات الأخر. (سبزوارى ١٢٦)

ابى على ٨/٣٨

وتلميذه بهمنيار وجمهور أتباع المعلّم من المشّائين قالوا: «انّ الاوّل تعالى لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علّة للأشيئا لزمه تعقّل الأشيآء بسبب تعقّله لذاته بذاته».

(هيدجى ٢٥٩)

بل بالعكس ١٠/٣٨

فالأوّل العلم الانفعالى الّذى بعد المعلوم، والثّانى العلم الفعلىّ العلىّ الّذى قبل المعلوم ويجب إثبات ماهو أشرف الطّرفين لواجب الوجود تعالىٰ. وأمّا إثباتهم الصّور وعدم

إثبات العلم الحضورى له فى علمه بالغير فلأنّ الموجودات ظلمانيّة لاحقة متكثّرة الوجود متغيّرة الذّوات الطّبيعيّة وهونور وعلمه نور. والتّحقيق عندنا انّ حيثيّة الوجود أىّ وجود كان حيثيّة النّور وهو بما هو علم سابق عليه بما هو معلوم وكذلك بما هو متعلّق بالواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة وثابت غير داثر بما هو وجهه . (سبزوارى ١٢٦)

ونسبة الكلّ إلى عقل الاوّل الواجب ١٢/٣٨

أى إلى علم الأوّل تعالى . (هيدجى ٢٥٩)

لاعلى أنّها تابعة ١٤/٣٨

أى ليس على نحولم يكن للواجب علم بما يوجبه ذاته كالجرم المضىء الّذى ليس له علم بضوئه الّذى يوجبه، وكالجسم الحارّ الّذى ليس له علم بالسّخونة الّتى يوجبها بل هو عالم بما يصدر عنه فلا يكون فاعلا بالإيجاب ، بل هو تعالى فاعل بالعناية بمعنى أنّه يعلم بفعله ويصدر عنه الفعل مع العلم به من غير إرادة زائدة على ذاته . (آملى ١/٤٩٥)

اتباع الضّوء للمضىء ١٥/٣٨

بأن لم يكن للواجب علم بما يوجبه ذاته كالمضىء والحارّ . (هيدجى ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسى ١٩/٣٨

أراد به معناه الأعمّ فى مقابلة التّعقل أى الّذى هو إدراك الشّىء الموجود فى المادّة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الكمّ والكيف والأين وغيرها ، والتّخيل الّذى هو إدراك ذلك الشّىء مع تلك الهيئات ولكن حاله غيبته بعد حضوره؛ والتّوهّم الّذى هو إدراك معان جزئيّة متعلّقة بالمحسوسات . (هيدجى ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسى منتف عنه ١٩/٣٨

المراد بالعلم الإحساسىّ المنتفى عنه عند المشّائين هو الإحساسىّ بالمعنى الأعمّ فى مقابل التّعقّل ، سواء كان عل وجه الإحساس بالمعنى الأخصّ أعنى إدراك الشّىء الموجود فى المادّة الحاضرة عند المدرك المحفوفة بهيئات مخصوصة من الكم والكيف والأين وغيرها، أوعلى وجه التّخيّل أعنى إدراك الشّىء مع عوارضه المشخّصة المحفوفة به لكن لافى حال

حضوره عندالمدرك بل فى حال غيبته عنه ، أو على وجه التوهّم الّذى هو إدراك معان جزئيّة متعلّقة بالمحسوسات. فالمشّائون يزعمون انتفاء كلّ هذه الأقسام عنه تعالى وانّ علمه بالجزئيّات يكون على وجه كلّى كعلمنا بحرارة هذه النّار مثلا عند العلم بأنّ كلّ نار حارّة. ويقولون انّه تعالى بل كلّ عاقل إنّما يدرك الجزئيّات من حيث هو عاقل على الوجه الكلّى و إدراكها على الوجه الجزئىّ لايحصل إلّا بالآلات الجسمانيّة المنتفية عنه تعالى فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات ، وهذا بخلاف طريقة الإشراقيّين حيث انّ مرجع علمه تعالى عندهم إلى البصر لابمعنى الآلة بل بحضور الأشياء عنده و مشاهدته لها بالإشراق النّورى والإضافة الإشراقيّة على ما سيأتى بيانه . (آملى ٤٩٦/١)

على ما نسب الى المشّائين ١٩/٣٨

فإنّهم يقولون إنّ الاوّل تعالىٰ بل كلّ عاقل فهو إنّما يدرك الجزئيّات من حيث هو عاقل على الوجه الكلّى ، وإدراكها على الوجه الجزئى لايحصل إلّا بالآلات الجسمانيّة فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات والشّيخ الإشراقى يؤوّل علمه بالبصر لأنّ علمه بالأشيآء الصّادرة منه تعالىٰ كونها حاضرة ظاهرة مشاهدة له. (هيدجى ٢٥٩)

اعظم تلاميذ المعلّم الاوّل ٢٠/٣٨

ومقدّم المشّائين القائل بانّ ذاته تعالىٰ متّحدة مع الصّور العقليّة فإنّ مذهبه أنّ العاقل إذا عقل صورة عقليّة صار هو هى والشّيخ يبطله فى الإشارات والمحقّق الطّوسى نفى الإمكان عنه فى التجريد. قال المصنّف فى حاشية الأسفار عند ذكر مذهب فرفوريوس: «اعلم انّ اتّحاد العاقل والمعقول إن استعمل فى مقام العلم الكمالى الذّاتى فمعناه كون بسيط الحقيقة بوحدته وبساطته كلّ المعقولات ، وإنّ استعمل فى مقام التّفصيلى فمعناه إشراقه بكلّ معقول بلاتجاف من ذاته عن مقامه بل الاتّحاد فى مقام الظّهور للحقيقة الظّاهرة» .

(هيدجى ٢٥٩)

وقد تكلّمنا على مذهبه ٢٠/٣٨

فى مبحث الوجود الذّهنى عند قوله : «وحدتها مع عاقل مقولة» و قد تكلّم أيضاً

قبل ورقتين فى حاشية طويلة اوّلها : « فما ذكر انّ المفروض » : عند قوله : « قد استدلّ صدر المتألّهين على اتّحاد العاقل والمعقول » حاصل كلامه انّ اتّحاد العاقل والمعقول فى علم المجرّد بذاته اتّفاقىّ وفى علمه بغيره خلافىّ ، ثمّ وجّهه بأنّهم إذا قالوا المعقول متّحد مع العاقل ما أرادوا المعقول بالعرض لاماهيّة المعقول بالذّات ولامفهوم المعقول الإضافىّ بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل . (هيدجى ٢٦٠)

وقد تكلّمنا على مذهبه ٢٠/٣٨

وتوضيح لبّ القول فى اتّحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير يحتاج أوّلا إلى تحرير محلّ البحث عنه ثمّ إلى إقامة الدّليل عليه فههٰنا مرحلتان : الاولى ، فى تصوّر ما قالوه فنقول :

إذا علمنا شيئاً كمهيّة زيد مثلا فهنا أشياء : ١ـ مهيّة النّفس الّتى لها وجود ٢ـ مهيّة زيد الّتى لها وجود فى النّفس ٣ـ حقيقة زيد الّتى لها وجود فى الخارج وهذه الحقيقة هى بعينها تلك الماهيّة الموجودة فى الذّهن بناء على ماهو التّحقيق فى باب الوجود الذّهنى .

إذا عرفت ذلك فنقول ليس المتّحدان فى هذا البحث عبارة عن مهيّة زيد ، ومهيّة النّفس ، ولا وجود زيد فى الخارج مع مهيّة النّفس ، ولا مع وجودها ، بل المراد اتّحاد وجود زيد فى النّفس مع وجود النّفس بمعنى انّ ههٰنا وجود واحد وهو وجود النّفس بالأصالة ويكون موجوديّة مهيّة زيد فى الذّهن بنفس ذاك الوجود الّذى للنّفس بالأصالة فتكون مهيّة زيد موجودة بوجود النّفس بالتّبع كموجوديّة الأعيان الثابتة بوجود الحقّ تبعا . (آملى ٤٩٦/١)

ما سنذكر من العقل البسيط إن شاءالله ٢١/٣٨

بأن يريد من اتّحاد المعقول بالعاقل اتّحاد النّحو الأعلى من وجود المعقول بوجود العاقل بل هذا وحدة لا اتّحاد . (سبزوارى ١٢٦)

بجميع ما سواه ٣/٣٩

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كلّ الأشيآء قالوا للواجب تعالى علمان بالأشيآء : علم إجمالىّ مقدّم عليها وعلم تفصيلىّ مقارن لها ، وبعبارة اخرى : علم ذاتى وعلم فعلىّ . قالوا يجب

أن يكون عالما بجميع الأشيآء فى مرتبة ذاته مقدّماً على صدورها وإلّا لم يكن عالما بالأشيآء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشيآء فلا يكون له تعالى علم بغيره هو صفة كماليّة فى حقّه وهو محال، فزعموا أنّ علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته المتميّزة فى الخارج ومبدء تميز الشّيء يكون علما به إذ العلم ليس العلم الّا مبدء التّميز فذاته علم بما سواه.

وربما قالوا: «علمه بالأشيآء منطو فى علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علّة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوٍ فى ذاته فكان علمه بما عداه علّة لما عداه». قال صدر المتالّهين: «لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطوآء لم يقدروا على بيانه، و ربما أوردوا مثالاً لانطوآء الكلّ فى علمه بتقسيم حال الإنسان فى علمه سيبيّن المصنّف انّ الذّات فى عين إجماله ووحدته علم تفصيلىّ بكلّ شى لبساطته والبسيط كلّ الوجودات على ما قاله ارسطو أوبرهن عليه صدر المتالّهين. (هيدجى ٢٦٠)

وربّما أوردوا مثالاً ٥/٣٩

وقد سبق فى المقصد الثّانى فى البحث عن الكيف عند شرح قوله: «والعلم تفصيلىّ أو إجمالىّ ما يتعلّق بالمقام». (هيدجى ٢٦١)

مع شوب تخيّل ٦/٣٩

مثل انّ العاقلة تعقل انّ الواجب تعالى نور كلّ نور ونور الأنوار القاهرة والاسفهبدية وغيرها و انّه حقيقة الحقايق، والمتخيّلة تحاكيه بنور الشّمس الّذى هو نور كلّ نور عرضىّ من الأشعّة الشّمسيّة والقمريّة ويعقل بساطته وتحاكيه المتخيّلة بالنّقطة وإحاطته وتحاكى بإحاطة الفلك وانبساط نوره وتحاكى بالامتداد المقدارىّ وفوقيتّه وتحاكى بالفوقيّة الوضعيّة وقس عليه ساير صفاته. هذا فى المرتبة الأعلى من حقيقة الوجود وفى المرتبة الأدنى مثل أن تعقل الهيولى وانّها جوهر بالقوّة وتحاكيها المتخيّلة بالظّرف الخالى أوالخلاء المجرّد عن الشّاغل وسفالتها وتحاكى بالمهوى الوضعىّ وقس عليهما الوسايط.

(سبزوارى ١٢٧)

مع شوب تخيّل ٦/٣٩

هذه‌العبارة مذكورة فى‌الأسفار وقد أوضحها فى‌حاشية هذا الكتاب، وحاصله أنّ النّفس لمكان أنسها بالصّور المتخيّلة والفهـا بعالم الخيال و غدم انقطاعها عنه لايمكنها تعقّل المجرّد عن الخيال مادامت نفساً أى مادام بقاء عاقتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه، ولذلك كلّما تتعقّله من الصّور العقليّة يكون تعقّلها مع حكاية خياليّة بحيث يتّحد الإدراكان نحواً من الإتّحاد كاتّحاد المدرك بالبصر مع ما يحصل فى الحسّ المشترك فيما إذا أبصرنا شيئاً، وحصل أيضاً منه فى الحسّ المشترك صورة حيث يتّحد الإدراكان ولا يتميّز لنا ما يحصل فى آلة البصر وما يحصل فى الحسّ المشترك إلّا بدليل، وذلك كما إذا تعقّلت النّور الفعلىّ أعنى الوجود المنبسط الّذى هوفعل الحقّ فنتخيّل معه النّورالحسّى بحيث لايمكن الذّهول عن الثّانى عند تصوّر الأوّل، وكما إذا تعقّلت انبساط الوجود المنبسط وسريانه على الاشياء ونزوله فى كلّ أودية بقدرها تخيّلت معه الامتداد، وإذا تعقّلت بقائه تخيّلت معه‌الزّمان أوانّها إذا تعقّلت انّ الواجب تعالى نوركلّ نور. وإنّ الأنوار القاهرة والأنوارالأسفهبديّة أعنى النّفوس نور به وهو تعالى نوركلّ نورتخيّلت نور الشّمس وانّه نوركلّ نور من أنوار الاشعّة الشّمسيّة ونور القمر وكلّ نور فى‌عالم العناصر، واذا تعقّل بساطته تعالى تخيّلت النقطة البسيطة، وبالجملة فلايخلو شىء من المعقولات عن شوب تخيّل كما لايخفى. (آملى ١/٤٩٨)

وثالثها ٧/٣٩

أورد عليهم انّ ذلك أى العلم بالشّىء على وجه الثّالث أيضاً علم بالقوّة إلّا انّه قوّة قريبة من الفعل انّ المستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلّا انّ المجيب فى‌تلك الحالة عالم بالفعل بأنّ له قدرة على شىء دافع لهذا السّؤال أمّا حقيقة ذلك الشّىء فهو غير عالم بها. (هيدجى ٢٦١)

وقد صحّحنا كلامهم فى بعض تحريراتنا ١١/٣٩

كحوا شينا على إلهيّات الأسفار وحواشينا على الشّواهد الرّبوبيّة حيث اعترض عليهم بأنّ هذا العلم الثّالث قدرة بل قوّة كسابقه وليس بالفعل، ووجه التّصحيح انّه

مغالطة من باب اشتباه التّخيّل والتّعقّل أوالتّعقّل بالعقل البسيط الخلّاق للتّفاصيل وبالعقل التّفصيلىّ فحيث لم يكن العلم بالأجوبة بنحو الشّوب التّخيّلىّ توهّم أنّه ليس فى العقل ، و حيث أنّه لم يكن فى العقل بنحوالتّفصيل التّعاقبى ظنّ أنّه ليس بنحوالعقل البسيط . والحاصل انّ الملكة البسيطة علم بنحوأشدّ وكونه بالفعل واضح إذ لم يبق لصاحبها حاجة إلى تجشّم كسب جديد بل يمكن أن يقال : «كلما كان الوجود أتمّ وأنور كان التّميز والتّفصيل فى المهيّات أقوى و أظهر» كما انّ النّور الحسّىّ كلّما كان أشدّ كان تميز المستنيرات به أقوى . فالوجود كلّما كان وحدته الحقّة الحقيقيّة أتمّ كان جامعيّته للمفاهيم الكماليّة أوفر . ففى العقل البسيط الإنسانى صحّة انتزاع جميع مفاهيم معلوماته فكلّ مفاهيم المحدودات والحدود والمرسومات والرّسوم المبادى التّصديقيّة والمطالب موجودة بوجود ذلك العقل الواحد .

بل أقول . القسم الثّانى من العلم وهو الملكة المخزونة ايضاً بالفعل فإنّ العلم شىء والالتفات إليه شىء آخر وكذاكونه بنحو الكثرة شىء وبنحو الوحدة شىء آخر أى الوحدة وجودا والكثرة مفهوما وعدم الكثرة وجودا وليس بدو النّفس وختمها الخيال ولا أعلى مداركها العقل التّفصيلىّ حتّى إذا لم تكن المعلومات فيهما وبمداخلتهما لم تكن فى العقل البسيط . و من لم يصدق بكونه علما بالفعل فكأنّه ليس إلّا العقل التّفصيلىّ التّعاقبى الزّمانىّ حيث انّ نفى الخاصّ كان عنده نفى العامّ فكيف حال من كانه ليس إلّا الوهم والخيال فإذ ليس شىء فى هذه الألواح فكأنّه ليس فيه وتلك الملكة كأنّها لم تكن شيئا مذكورا . وكأنّه بحسب نفسه البدن وقواه بخلاف من يوقن أنّه عقل بالفعل و يشاهد انّه عقل بسيط فكان البدن و قواه أجنبىّ عنه فالكون فى العقل وجدان فى ذاته لاالكون فيها . فهذا مصداق « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » و ذلك مصداق : « نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ » .

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد   وان نمك اندر شد وكل پاك شد

(سبزوارى ١٢٧)

أوبالبعض خبر مقدّم ١٢/٣٩

فيه مالا يخفى . (هيدجى ٢٦١)

وهكذا كلّ علّة ١٤/٣٩

فلا يجب ان يكون علمه التّفصيلىّ بجميع الممكنات فى مرتبة واحدة بل فى مراتب متفاوتة متلاحقة كلّ سابق علم تفصيلىّ بلاحقه علم إجمالىّ بما عداه من المتأخّرات فاعترض عليه بوجوه مذكورة فى الأسفار . (هيدجى ٢٦١)

أوبالبعض تفصيل ١٢/٣٩

الظّاهر أن يكون قوله : « أوبالبعض » عطفا على قوله « بكلّ الأشياء » فيصير حاصل المعنى مع ما فى الشّعر من الغلق ، فإن كان ذاته علما إجماليّا ببعض الأشياء لابكلّه بأن يكون علما تفصيليّا ببعض واجماليّا ببعض آخر فذاك تفصيل الّذى بعض من الحكماء ارتضاه ويكون هوالمرضىّ عنده .

و محصّل هذا القول انّ ذاته تعالى علم بذاته تفصيلا و يعلم من ذاته معلوله الاوّل الّذى هوالعقل الاوّل أيضا تفصيلا فذاته علم تفصيلىّ بالعقل الأوّل وإجمالىّ بما عداه . (آملى ٥٠٢/١)

وكيف يمكن أن يكون صورة الشّمس ١٤/٣٩

والحال انّ العلم بالشّىء نفس ذلك الشّىء كما قالوا : «انّ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذّهن». وحاقّ نفس الأمر هوعلم الله الأزلى بالأشياء و ماهى عليه فى السّابقة الأزليّة فصورة كلّ شىء تطابقه ، نعم فى العلم الإجمالى يكفى الصّورة الواحدة كالإمكان الّذى هو صورة واحدة فى الذّهن للممكنات المتخالفة فى الخارج : والتّحقيق عندنا كماسيجىء إنّ الصّورة أى ما به الشّىء بالفعل الواحدة أى بالوحدة الحقّة الحقيقيّة تكون علما بالأشياء المختلفة كالوجود الصّرف المحيط والمبسوط البسيط . (سبزوارى ١٢٦)

بالعقل البسيط و الأضافة الاشراقيّة ١٩/٣٩

المراد من العقل البسيط هوالعلم الإجمالىّ ، وإنّما عبّر عنه بالعقل البسيط لوجهين :

الأوّل ، تأسيّاً بالحكماء .

الثّانی، تنزيهاً له تعالی عن العلم الإحساسیّ والتخيّلیّ والتّوهّمیّ، فإنّ العلم ينقسم إلی الإحساس والتّخيّل والتوهّم والتّعقل، و أشرف أنحائه و أعلاه هو التعقّل. والمراد من الإضافة الإشراقيّة هو الوجود المنبسط الّذی هو فعله تعالی، فالعقل البسيط إشارة إلی العلم الاجمالیّ البسيط الكمالیّ الّذی فی مرتبة ذاته تعالیٰ، وهو الّذی يقول به الإشراقیّ. والإضافة الاشراقيّة إشارة إلی العلم الفعلیّ الّذی فی مرتبة فعله تعالی الّذی هو عين فعله أعنی ذاك الوجود المنبسط فصار مختار المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فی هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ فی علمه السّابق علی الأشياء من جهة علمه بذاته الّذی هو مبدء لجميع الأشياء أی العلم الإجمالی بجميع الاشياء فی عين الكشف التفّصيلی. ومختار شيخ الطّائفة الإشراقيّة من كون الاشياء بأعيانها علوماً، وانّ الصّحائف العينيّة بعينها هی الصّحائف العلميّة بالنسبة إليه تعالی، فكلمة العقل البسيط إشارة إلی الأوّل والإضافة الإشراقيّة إلی الأخير. (آملی ٢/٣)

بالعقل البسيط ٢٠/٣٩

أی بالعلم الإجمالیّ وعبّر عنه بـ«العقل» لأنّ العلم له أربعة أقسام: الاحساس والتخيّل والتوهّم والعقل، وأعلی أنحائه هو العقل فعبّر به تنزيها له تعالیٰ وتاسيّا بالحكمآء علی ما قال فی بعض حواشيه للكتاب.

وأعلم انّ ما اختاره المصنّف فی باب علمه تعالیٰ بالأشياء الصّادرة عنه هو مجموع ما ذهب إليه صاحب الاشراق من كونها بأعيانها علوما له تعالیٰ و إشراقات نوره وما حقّقه صاحب الأسفار فی علمه السّابق علی الأشيآء من جهة علمه بذاته المبدء لجميع الحقايق والمهيّات، فابتدء بالأوّل بما حقّقه محقّق شرح الإشارات ثمّ أشار إلی الثّانی بقوله: «والعلم الإجمالی الكمالی ...». (هيدجی ٢٦١)

الذّات علّة لذّات ما عدا ٢١/٣٩

وهذا البرهان يتالّف من مقدّمات:

الأولیٰ أنّه تعالیٰ بذاته.

الثّانية أنّ ذاته تعالی علّة لمعلولاته.

الثّالثة أنّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول .

الرّابعة أنّ علمه بذاته تعالى عين ذاته .

وهذه المقدّمات كلّها ثابتة بما تقدّم. وإذا كان ذاته الّتى علّة لمعلولاته وعلمه بذاته الّذى هو علّة للعلم بمعلولاته و أحدة، يجب أن يكون معلوله والعلم بمعلوله أيضا واحداً، وذلك إمّا من جهة المناسبة بين العلّة والمعلول فى الوحدة والكثرة، و انّه إذا كانت العلّة واحدة ناسب أن يكون المعلول كذلك، و إذا كانت كثيرة ناسب أن يكون المعلول كثيرا على ما فهم صدر المتالّهين من كلامه، وقال بأنّ هذا الدّليل إقناعىّ إذ لأحد أن يمنع حقيّة هذا الحكم، إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجوداً من علّته شائبة كثرة لايكون مثلها فى العلّة، ألا ترى أنّ العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيّته، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده، والعلّتان هيٰهنا شىء واحد فى الخارج، والمعلولان متعدّدان تعدّدا خارجيّا .

وأمّا من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد على مافهمه المصنّف - قدّس سرّه - من كلامه وقال فى حاشيته على الأسفار أنّ خلاصة هذا الدّليل أنّه إذا اتّحد العلّتان فلابدّ من أن يتّحد المعلولان وإلّا لزم صدور الكثير عن ألواحد أعنى صدور الصّور عن علمه بذاته الّذى هو ذاته وصدور الموجودات الّتى هى ذوات الصّور عن ذاته أيضا الّذى هو علّة لما عداه من معلولاته وقال بأنّ هذا الدّليل برهانىّ لااقناعىّ كما لايخفى .

(آملى ۴/۲)

ناقض بأن ۴/۴۰

فاحكم بانّ الصّادر منه وَعلمه بذلك الصّادر وهما المعلولان واحد .

(هيدجى ۲۶۲)

هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسى ۶/۴۰

غرضه من إسناد هذا التّحقيق إلى العلّامة الطّوسىّ هو الإشارة إلى تضعيف ما فهمه الصّدر المتالّهين - قدّس سرّه - من كلامه من كون هذا الدّليل إقناعيّاً بل هو برهانىّ كما تقدّم فى الحاشية المتقدّمة .

ثمّ انّ هذا المسلك بعينه هو طريقة شيخ الإشراق فى علمه تعالى بما سواه ، ولا فرق بينهما أصلا إلّا انّ شيخ الإشراق أجرى هذه القاعدة فى الجميع و قال بأنّ مناط علمه تعالى بالأجسام والجسمانيّات أيضا حضور ذواتها عنده تعالى، وانّ حضورها لديه كاف فى العلم بها ، ولكن العـلّامة الطّوسىّ - قدّس سرّه - جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام صورها فى المبادى العقليّة أعنى بحضور صورها لديه تعالىٰ بارتسامها فى مباديها . فعلمه تعالىٰ بالكلّ حضورىّ إلّا انّ المعلوم فى بعضها نفس الشّىء بوجوده العينىّ وفى بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها فى مباديها لا بمعنى انّ علمه بالبعض حصولىّ وفى بعض آخر حضورىّ كما يلوح من عبارة الأسفار على ما فهمه من كلام المحقّق الطّوسىّ . - قدّس سرّه - (آملى ٢/٤)

فعلمه تعالىٰ قد كان نوريّته ٧/٤٠

قد تكلّمنا شطرا فى كون علمه تعالىٰ بذاته نور الـذاته و علمه بغيره كـون غيره إشراقا له فى بيان طريقه شيخ الطّائفة الاشراقيّة فتذكّر . (سبزوارى ١٢٩)

فعلمه قد كان ٧/٤٠

يعنى إذا اتّحد ذات ما عدا وعلمه تعالى بها فلزم أن يكون علمه بالأشياء هو الإضافة الإشراقيّه ونوريّته و إشراقه عليها نفس قدرته، فانّ النّور فيّاض لذاته فعلمه بالأشياء إيجاده لهـا كما انّ وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه . (هيدجى ٢٦٢)

فعلمه تعالى قد كان نوريّته ٧/٤٠

إنّما اتى بـ«فاء التّفريع» للإشارة إلى أنّ ما ذكر المحقّق الطّوسىّ يصحّ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، وانّ المعلول المجعول هو الوجود وهو الوجود المنبسط الّذى هو نور لكونه بنفسه وجوداً والوجود نـور لأنّه الظّاهر بذاته المظهر لغيره فهو بنفسه علم كما انّه معلوم ولمّا كان من شأنه وحيثيّة ذاته الإضافة فهو قدرة أيضا أى قدرة فعليّة وفى مرتبة الفعل . (آملى ٢/٤)

الممكنة للثانى ٩/٤٠

أی الممکن لها الثّانی . (هیدجی ٢٦٢)

بل النّوریّة الوجودیّة ٩/٤٠

علیک بمقابلة أوصاف نور الوجود الحقیقیّ بأوصاف النّور الحسّیّ کلّا بموازنه حتی تترنّم بقولک : «أین التّراب وربّ الأرباب» مع انّ ما ذکر من أوصاف النّور الحسّیّ وآثاره أیضاً بسبب نورالوجود بحسب قابلیّة مهیّته . (سبزواری ١٢٩)

القائم بها مواضع الشعّور ١٠/٤٠

یعنی انّها ذات الشّعور کیف لاومواضع الشّعور قائمة بها . (هیدجی ٢٦٢)

القائم بها مواضع الشّعور ١٠/٤٠

هذا فی مکان العلّة لقوله : «الحیّة» یعنی انّ النّورالحقیقیّ الّذی هوالوجود المنبسط حیّ. وکیف لایکون حیّاً ومواضع الشّعور قائمة به من المستمرّة وغیر المستمرّة .

والمراد بمواضع الشّعور المستمرّة هو المدرکات العلویّة الفلکیّة من عقولها و نفوسها ، وبمواضع الشّعورالغیرالمستمرّة هوالقوی‌الحیوانیّة والخیالیّة والحسیّة ، والمراد من غیرهما هوغیر مواضع الشّعور من المستمرّة وغیرالمستمرّة کألاجسام والجسمانیّات . (آملی ٢/٥)

وغیرهما ١٠/٤٠

أی غیرمواضع الشّعورکالجواهر والأعراض‌الخارجیّة ، وتثنیة الضّمیرعلی ما فی غالب النّسخ أیضا صحیح أی غیر مواضع الشّعور المستمرّة وغیر مواضع الشّعور الغیر المستمرّة. والمراد بمواضع الشّعورهوالعقول والنّفوس وقواها الموجودة فیها صورالأشیآء ، فالنّور المجرّد الواجبی یعلم ذاته وما سواه من العقول والأجرام وقواها وما یتمثّل لها وینطبع فیها بمجرّد الإضافة الإشراقیّه . (هیدجی ٢٦٢)

قد کان نوریّته قدرته ١١/٤٠

لأنّ القدرة هی الفیّاضیّة علی سبیل الشّعور والمشیّة والنّور ذاتیّة الفیّاضیّة . (هیدجی ٢٦٣)

ولوصارت قويّة الوجود ١٣/٤٠

بل قولها توكّد علميّتها لقوّة النّوريّة . (سبزواری ١٢٩)

هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسیّ ١٦/٤٠

واستدلاله من حيث التّمسّك بلزوم صدور الكثير عن الواحد لامن جهة المناسبة والموافقة بين العلّة والمعلول فی الوحدة والكثرة ، وانّه كما انّ فی العلّتين اتّحادا ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضاً اتّحاد كما قال صدر المتالّهين - قدّس سرّه - فی الهيّات الأسفار انّ كلام المحقّق - قدّس سرّه - لايخلو عن إقناع ، إذ ربما يكون فی المعلول لكونه أنقص وجودا من العلّة شائبة كثرة لايكون مثلها فی العلّة . (سبزواری ١٢٨)

فإنّ للوجود مراتب ١٧/٤٠

إعلم انّ الوجود الحقيقیّ قدّ يؤخذ بشرط لاتعيّن وقد يؤخذ لابشرط التّعيّن وقد يؤخذ بشرط التّعيّن ، والاوّل وجود الواجب تعالی[١] ، والثّانی أمره ، والثّالث وجود الممكن ، ويعبّر عن الأوّل بالوجود الحقّ وعن الثّانی بالوجود المطلق وعن الثّالث بالوجود المقيّد. وقد يعبّر عن الأوّل بالوجود المطلق والمراد سلب جميع التقييدات حتّی التّقييد بالإطلاق ، ويعبّر عن الثّانی بالوجود المطلق والمراد التقييد بالإطلاق ، ولما قيل انّ الوجود المطلق هو الواجب توهّم جمع كثير أنّ المراد هو الثّانی وليس كذلك بل المراد هو الأوّل . (هيدجی ٢٦٣)

فان للوجود مراتب الوجود الحقّ ١٧/٤٠

الّذی يقال عليه الوجود بشرط لا ، والمراد من بشرط اللّائيّة هو شرط عدم النّقائص الإمكانيّة والحدود الّتی تنتزع عنها الماهيّات ، وقد يطلق عليه الوجود المطلق و يراد منه سلب جميع التّقييدات حتّی التقيّيد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق فی السنّة العرفاء أكثر كما قال المولوی :

ما عدمهائيم هستيها نما   تووجود مطلق و هستیّ ما

وعلی هذا يقال علی الوجود المطلق المقابل للوجود بشرط لا بالاصطلاح الأوّل أيضاً الوجود المطلق ويراد منه المقيّد بالمطلق . (آملی ٢/٥)

صرف الوجود ۱۹/۴۰

والمراد به‌الوجود بشرط لا وهوالواجب تعالی أی بشرط عدم النّقائص الإمکانیّة والحدود والأعدام وهوحقیقة الوجود المرسل المحیط البسیط . (هیدجی ۲۶۳)

إذ صرف الوجود المأخوذ بحیث یکون الفیض من صقعه کالعنوان الفانی فی المعنون ۱۹/۴۰

المراد بصرف الوجود هوالوجود الحقّ تعالی[1] شأنه الّذی قلنا انّه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجود المطلق أعنی المسلوب عنه جمیع التّقییدات حتّی التّقیید بالإطلاق أُخری .

والمراد بفیضة هو الوجود المنبسط الّذی یعبّر عنه بالوجود المطلق بمعنی المقیّد بالإطلاق والفیض المقدّس ، والمراد من «أخذه من صقعه کالعنوان الفانی» هوانّ حقیقته لما کانت فی نفس ذاته ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه ، لانّه شیء ثبت له الظّهور بل هوشیء عین الظّهور ولاحقیقة له إلّا کونه ظهورا فلانفسیّة حتّی یحکم «علیه» أو«به» فإذا کان الذّات موضوعاً لحکم کان الوجه المأخوذ کذلک داخلاً فی صقعه . (آملی ۲/ ٦)

کالعنوان الفانی ۲۰/۴۰

سیشیر إلی أنّ الوجود المنبسط مراة ظهور الحقّ ووجهه و عنوانه فلانفسیّة له حتّی یحکم علیه ، فإذا کان الذّات موضوعاً لحکم کان الوجه داخلا فی صقعه .
(هیدجی ۲۶۳)

إشارة الی قوله (ص) : ۲۲/۴۰

«کمال الإخلاص نفی الصّفات » فإنّ مفهوم الخالق مثلا یقتضی مخلوقا، ومفهوم الرّحیم مرحوما، ومفهوم الرّازق مرزوقا، وهکذا . (سبزواری ۱۲۹)

إشارة إلی قوله (ع) : « کمال الإخلاص نفی الصّفات عنه» ۲۲/۴۰

أعلم انّ لهذا الکلام النّوری المقدّس تفسیرین :

أحدهما، أن يكون إشارة إلى نفي الصّفات الزّائدة على ذاته تعالى عنه، وانّ ذاته بذاته مصداق لجميع النّعوت الكماليّة من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته وحيوته وإرادته وسمعه و بصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفهوماتها متغايرة، ومنشأ صحّة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة إنّما هوكمال حقيقته التّامّة الوجوديّة في جامعيّتها للمعاني الكثيرة الكماليّة مع وحدة الوجود.

وثانيهما، أن يكون إشارة الى الفناء في المرتبة الأحديّة عن مرتبة الواحديّة، حيث أنّ الوجود الصّرف المأخوذ مع الأسماء والصّفات هوالمسمّى بالمرتبة الواحديّة، والمأخوذ بشرط لاأعني الهويّة الغيبيّة الّتي لااسم لها ولارسم هوالمرتبة الأحديّة، والأولى مرتبة «قاب قوسين» والثّانية مرتبة «أوأدنى». (آملي ٦/٢)

كمال الإخلاص ٢٣/٤٠

كما قالوا «كمال التّوحيد إسقاط الإضافات» أي إسقاط إضافته عن كلّ ماهوغيره. (هيدجي ٢٦٣)

وعند ظهوره بالوحدة التّامّة ٢/٤١

كما في القيامة الكبرى عند الطّمس الكلّي والمحق المحض للأشياء بسبب تجلّيه باسمه الواحد القهّار كما قال: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار». (سبزواري ١٢٩)

ليس بهذه الصّور المرتسمة بل بذاته ٥/٤١

وبكونه مبدء ومنشأ للصّور ولذوات الصّور أي بكونه جامعا لوجودها ولفعليّاتها بمصداق واحد بسيط لكن هذا البيان يناسب مذاقنا لامذاقهم. (سبزواري ١٢٩)

موافقا لبعض أبناء الحقيقة ٧/٤١

وهو شيخ الحكماء والمتألّهين مولانا صدرالدّين الشّيرازي - عظم الله قدره و بهج مرقده - قال في الأسفار:

فَصْلٌ في انّ الواجب الوجود تمام الأشياء وكلّ الموجودات و إليه يرجع الأمر كلّها، هذا من الغوامض الإلهيّة الّتي يستصعب بسيطة إدراكه إلّا من اتاه الله من لدنه علما

وحكمة ، لكنّ البرهان قائم على أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشيآء الوجوديّة لاما يتعلّق بالنّقايص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحدٌ من جميع الوجوه فهو كلّ الوجود كما ان كلّه الوجود. أمّا بيان الكبرىٰ فهو ان الهويّة البسيطة الإلهيّة لولم يكن كلّ الأشيآء لكانت ذاته متحصّلة القوام من كون شي ولا كون شيء آخر فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيّتين مختلفتين وقد فرض وثبت أنّه بسيط الحقيقة هذا خلف ، فالمفروض أنّه بسيط إذا كان شيئاء دون شيء كأن يكون الف دون ب : فحيثيّة كونه الف ليست بعينها حيثيّة كونه ليس ب و إلّا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئا واحدا ، والـلّازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً فالملزوم مثلـه فثبت أنّ البسيط كلّ الأشيـآء .

ثمّ قال بعد التّفصيل والتّمثيل :

فان قلت : أليس للواجب صفات سلبيّة ككونه ليس بجسم ولاجوهر ولابعرض . ولابكم ولابكيف ؟ :

قلنا : كلّ ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنّقائص وسلب السّلب وجود وسلب النقصان كمال .

ثمّ قال فى فصل آخر فى علمه السّابق على الأشيآء ما ملخّصه :

انّ البسيط الحقيقى من الوجود يجب ان يكون كلّ الاشيآء فيجب أن يكون ذاته تعالىٰ مع بساطته وأحديّته كلّ الاشياء، فإذن لمّا كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشيآء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشيآء، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع الأشيآء ما سواه فى مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه ، فهذا هو العلم الكمالى التفصيلىّ بوجه والإجمالىّ بوجه ، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففى هذا المشهد الإلهى والمجلى الأزلىّ ينكشف ويتجلّى الكلّ من حيث لاكثرة فيها فهو الكلّ فى وحدة . (هيدجى ٢٦٥)

أى وجودا واحدا بسيطا ۹/۴۲

لا انّه إجمالىّ بمعنى خفاء شىء عليه تعالىٰ عن ذلك . (سبزوارى ١٢٩)

لأنّها مهيّة ١١/٤١

أى الصّورة الذّهنيّة من الشّمس مهيّة الشّمس ، وذلك لما تقدّم فى مبحث الوجود الذّهنىّ من أنّ الأشياء بماهيّاتها متحقّقة فى الذّهن لا بأشباحها وصورها ، والشّمس الذّهنىّ فرد من الشّمس كالشّمس الخارجىّ وعدم ترتّب آثار الشّمس عليها ليس لأنّها ليست شمساً بل لمكان عدم وجودها فى الخارج . (آملى ٧/٢)

شمس در خارج اگر چه هست فرد　　　مى‌توان هم مثل آن تصوير كرد

والمهيّة حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة ١١/٤١

وذلك لأنّها إمّا بتمام ذاتها متغاير مع مهيّة أخرى كما فى الأجناس العالية بعضها مع بعض وكما فى مهيّة مندرجة تحت مقولة كالجوهر مثلا مع مهيّة مندرجة تحت مقولة أخرى كالكيف حيث أنّهما ولو كانتا مركّبتين من الجنس والفصل لكنّ الجنس والفصل الّذين نفس مهيّة كلّ منهما متغايران مع الجنس والفصل من الأخرى ، و أمّا ببعض ذاتها كما فى الأنواع المندرجة تحت مقولة واحدة حيث أنّها وإن كانت مشتركة فى الجنس إلّا انّها متمايزة بالفصل الّذى هو بعض الذّات من كلّها منها . (آملى ٧/٢)

ومع الوجود مطلقا ١٢/٤١

أى سواء كان صرف الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا ، أو الوجود المطلق المنبسط الّذى فيضه أو الوجود المقيّد الّذى هو الوجود المنبسط مع إضافته إلى مهيّة خاصّة كوجود السّماء مثلا ، فإنّ الوجود مطلقا من سنخ والمهيّة من سنخ آخر ، فالمهيّة من حيث هى مهيّة متغايرة مع الوجود أىّ وجود كان . (آملى ٨/٢)

المضاف إليها ١٢/٤١

أى إلى مهيّة الشّمس . (سبزوارى ١٢٩)

والوجود المضاف إليها ١٢/٤١

أى إلى مهيّة الشّمس وهو الوجود المقيّد ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً

فی مقابل اثنین کوجود القمر والسّماء مثلا و مرتبته من حیث أنّه مضاف مرتبة الضیّق حیث انّه مع إضافته إلی مهیّة الشّمس لایصدق علی الوجود المضاف إلی مهیّة أخری بل یصدق علی کلّ واحد من هذین المضافین انّه: «أین هو من صاحبه» بمعنی انّ کلّ شیء فی مقابل الآخر، فوجود الشّمس وجود ووجود الأرض وجود آخر و هذه المغایرة نشأت من تحدّد کلٍّ بحدٍّ موجب لفقد کلٍّ وجود الآخر ومن هذا الحدّ ینتزع مهیّة الّتی أضیف إلیها الوجود، وبعبارة أخری وجود الشّمس بما هو مضاف ینحلّ عند العقل إلی ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحدّ ومحدود ینتزع هذا المحدود عن حدّه، فذات الوجود هو الوجود المطلق وحدّه عبارة عن اعتبار فقدان تلک المرتبة من الوجود لمرتبة أخری و محدوده عبارة المهیّة المعروضة لذاک الوجود فی العقل، والمتحقّق من هذه الأمور الثّلثة فی الخارج شیء واحد وهو ذات الوجود الّذی لیس إلّا الوجود المنبسط. و أمّا الحدّ فهو عبارة عن فقدان تلک المرتبة لمرتبة أخری فهو عدم والمهیّه الّتی تنتزع عن الحدّ عدمیّ أی لیس لها ما بازاء فی الخارج. (آملی ۸/۲)

وأمّا الوجود فحیثیّة ذاته ۱۳/۴۱

أی الوجود من حیث هو وجود غیر مضافٍ إلی شیء وغیر محدود بحدّ، بل من حیث أنّه وجود لیست حیثیّة ذاته محدودة بحدّ، لأنّ الحدّ ینشأ من فقدان کلّ وجود مرتبة وجود الآخر، والوجود من حیث هو وجود لاثانی له ولا کثرة تعتریه فهو من حیث ذاته واحد وفی عین وحدته لـه السّعة والإحاطة وکلّما کانت سعته أو فرو إحاطته أکثر کانت وحدته آکد.

زلف آشفته او موجب جمعیّت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

(آملی ۸/۲)

والنّحو الأعلی من کلّ شیء هو تمامه وکماله ۱۴/۴۱

وذلک لأنّ ذلک الواحد البسیط أقویٰ وآکد من الوجودات الخاصّة المشتّتة المحدودة الّتی من حدودها یحصل التّرکیب الشّریر من الوجدان والفقدان أعنی وجدان

كلّ مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة أخرىٰ ، وكلّما كان الوجود أقوىٰ وآكد كانت النّورية أشدّ والظّهور آكد ، لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة النّور ، و اذا كانت الماهيّات والمفاهيم ظاهرة متميّزة كلّ عن الآخرحين موجوديّتها بموجودات تشتّتية وأنوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعيّ شدّيّ أقوىٰ وآكد . (آملى ٢/١٠)

وفيضه يسع كلّ شيء ١٥/٤١

المراد بفيضه هو الوجود المنبسط الّذى هوفعله ، وقد عرفت أنه لانفسيّة له إلّا كونه عين الرّبط به ، فليس له مقام إلّاكونه إضافة إشراقيّة لاذات ثبت لها الإضافة ، فإحاطته بكلّ شيء عين إحاطته تعالىٰ بكلّ شيء . (آملى ٢/١١)

فهو يحكى كلّ وجود ١٥/٤١

فأمرالحكاية يدور بينه و بين كلّ شيء فهوالحاكى عن كلّ شيء كما انّ كلّ شيء حاك عنه تعالىٰ .

قال المصنّف فى اسرار الحكم ما لفظه : « وحقّ حقيقى داراي كلّ وجودات است بنحو وحدت ووجود غيرمتناهى الشّدّة النّوريّة اومجلى و مظهراست كلّ وجودات را وتمام اعيان وماهيّات را دفعة واحدة سرمديّة ، چنانچه اعيان ومهيّات مظاهر ومرائى باشند درمراتب ظهور بعد از ايجاد .

اعيان همه آئينهٔ حق جلوه گراست ... يا ذات جق آئينه واعيان صوراست

درنزد محقّق كه حديد النّظراست ... هريك ازاين دو آئينه آن دگراست.

(آملى ٢/١١)

وبالجملة ذات كلّ شيء المذكورة فى النّظم ١٧/٤١

أشار بهذه الجملة أنّ المراد من قوله : « ذات كلّ شيء» المذكورة فى المتن هومهيّة كلّ شيء ووجوده الخاصّ به ، فكلمة «ذات » إشارة إلى المهيّة الموجودة فى الخارج لأنّ الذّات هى المهيّة وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ، فالمهيّة من حيث هى مع قطع نظر عن الوجودين تسمّىٰ بالمهيّة ومن حيث كونها موجودة فى الخارج تسمّىٰ بالذّات فالذّات بحسب المفهوم أخصّ من المهيّة ، فكلّ ذات مهيّة دون العكس . فيكون المراد من ذات كلّ شيء

هوالوجود الخاصّ والمهيّة الخاصّة .

وحاصل السّؤال أنّ صرف الوجود وإن كان يجمع كلّ وجود بحيث لايشذّ عنه شيء لكنّ المشتمل عليه هونفس ذات الوجود من كلّ شيء لابخصوصيّته الخاصّة الناشئة عن حدّه حسب ما عرفت ، فالوجودات الخاصّة بخصوصيّاتها والمهيّات الموجودة بها غير متحقّقة فى الأزل، وكيف يتصوّر العلم بها فى الأزل مع أنّ العلم من صفات الحقيقيّة ذات الإضافة يحتاج إلى المعلوم، وإذ لم يكن المعلوم بخصوصيّته فى الأزل لايتصوّر العلم به كذلك فى الأزل مع أنّ العلم الكمالىّ هو أن يكون الأشياء بخصوصيّتها معلومة له فى الأزل . (آملى ٢/١٢)

باالسّلب البسيط ١٩/٤١

بيان للواقع توضيح للقضيّة القائلة أنّ المعلوم لم يكن فى الأزل بأنّها سالبة كذا والغرض تحصيل الوزن للنظم لانه احتراز عن أمر كما يوقع فى الوهم . قد تطلق البسيطة ويرادبها المحصّلة فى مقابلة المعدولة ، وقد تطلق و يراد بها القضيّة الّتى يكون المحمول فيها وجودا مطلقا يقال لهاهليّة بسيطة فى مقابلة المركّبة الّتى محمولها وجود مقيّد . وفى قوله : «المنتفية بانتفاء الموضوع» إشعار بإرادته هنا المعنى الاول ، والثّانى أيضا صحيح فإنّ سلب الكون بمعنى الوجود عن المعلوم لايكون إلّا قضيّة بسيطة سالبة لانجرى فيها القاعدة الفرعيّة . (هيدجى ٢٦٥)

أى لم تكن بنحوالكثرة فى الأزل ٢٠/٤١

وحاصل الجواب أنّ الأشياء على نحوالكثرة لا تكون فى الأزل على نحوالسّالبة المحصّلة البسيطة المتشكّلة من الموضوع والمحمول والنّسبة الحكميّة وسلبها وهى قولنا : «المعلوم ليس فى الأزل» و معلوم أنّ السّلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع و مع انتفائه معا ، وصدقه فى المقام على نحوالسّلب الموضوعى حيث أنّ سلب المحمول الّذى هوالوجود المطلق الّذى مفاد «ليس» التّامّة عن موضوع فى الأزل مستلزم لسلب كل شيء عنه على نحوسالبة الموضوع . وبعبارة أخرى . مفاد قضيّة السّالبة المحصّلة فى المقام أعنى

قولنا : «المعلوم لايكون فى الأزل» هو قضيّة السّلب المطلق الّذى هو سلب الشّىء فى مقابل السّلب المقيّد الّذى هو سلب الشّىء عن الشّىء ومفاد «ليس» النّاقصة ، ومعلوم انّ السّلب المطلق فى مقابل السّلب المقيّد دائماً يكون على نحو السّلب الموضوعى كما هو واضح .
(آملى ۱۲/۲)

لكنّ ما به انكشافها ۲۲/٤۱

أى المعلوم على نحو الكثرة و إن لم يكن فى الأزل لكن على نحو الوحدة والبساطة الّذى هو عبارة عن العلم به يكون فى الأزل . (آملى ۱۲/۲)

وهو النّحو الأعلى ۲۳/٤۱

إلى قولنا : « وكذا النّحو الأظهر » .

إن قلت : حضور النّحو الأعلى من كلّ وجود والنّحو الأظهر من كلّ مهيّة علم بذينك النّحوين لا بالنّحو الأدنى منهما فكيف يعلمها وهما فيما لا يزال ؟ .

قلت : بعلاوة ما ذكرت من أنّ شيئيّة الشّىء بتمامه و ما سأذكر من أنّ الأزل ليس وقتا موقوتا ولا حدّا محدودا ومن أنّ الأمر تابع كالمعنى الحرفىّ غير مستقلّ فى التّحقّق والظّهور وهو ظهور الله انّ هذه الوجودت سنخ الوجود النّحو الأعلى وهذه المهيّات نفس تلك المهيّات ، كما قالوا إنّ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذّهن فكيف لا يكون حضورها حضور هذه سيّما انّ تلك ما به الانكشاف لهذه ، ألا ترى انّ الصّور الذهنيّة فى علمك الحصولىّ مع انّ لها وجودا آخر أبسط وأنور من وجود ذوات الصّور الّتى فى عالم المادّة علوم لك بذوات الصّور لأنّها مرائى ملاحظة هذه و ما به انكشافها بل لا وجود لها فى هذه الملاحظة ، و كلّها وجود ذوات الصّور وإنارتها ، وبهذه الملاحظة يقال إنّ ذوات الصّور معلومات بالذّات إذ المعلوم ما حضر صورته عند العالم ، وهذا يصدق عليها لاعلى الصّور و إن كانت الصّور معلومات بالذّات بمعنى آخر . و من هنا كلّما نحكم عليها تسرى إلى المعنونات . (سبزوارى /۱۲۹)

وهو النّحو الأعلى ۲۳/٤۱

أى النّحو الأعلى[۱] من كلّ وجود من الوجودات الخاصّة والنّحو الأظهر السّابق

من كلّ مهيّة من المهيّات .

والنّحو الأعلىٰ من كلّ وجود هوما تقدّم من كون صرف الوجود واجداً لحقيقة الوجود من كلّ وجود خاصّ ملغاة عنه الخصوصيّة الّتى بها يكون وجوداً مخصوصاً أعنى حدّه الّذى عبارة عن فقدانه لمرتبة أخرىٰ من الوجود الّذى ينتزع عنه المهيّة بل نفس الوجود المحدود بذاك الحدّ لابما هومحدود بل بما هو وجود وكونه على النّحو الأعلىٰ من جهة كونه على طريق الوحدة والبساطة لاالتّركيب والكثرة ، وقد عرفت انّ الوجود كلّما كان بسيطا وواحداً كان أشدّ وأقوىٰ .

والنّحو الأظهر من كلّ مهيّة هى تحقّق كلّ مهيّة بذاك الوجود الواحد البسيط الّذى لايترتّب عليها بذاك الوجود آثارها بل المتحقّق به هومفاهيم تلكك المهيّات بالحمل الأوّلىّ ولا يصير المتحقّق به من مصاديقها لكى يترتّب عليها آثارها و إنّما يصير الشّىء مصداقا لمهيّة أو مفهوم إذا تحقّق بوجوده المخصوص به و يكون موجوديّة المهيّات بذاك الوجود الواحد البسيط نظير موجوديّة مهيّة الأشياء فى الذّهن حيث أنّها مع وجودها بماهيّاتها فى الذّهن لايترتّب عليها آثارها لأنّ هذا الوجود للذّهن لاللمهيّة و ترتّب أثر المهيّة عليها إنّما هو إذا وجدت بوجودها لابوجود الذّهن ، وهذا اعنى موجوديّة الماهيّات بالوجود البسيط الجمعىّ هوالمراد بالأعيان الثّابتة على اصطلاح الصّوفية .

(آملی ۱۳/۲)

كيف وإذا ظهرت المهيّات هنا ۲/٤۲

هذا إشارة إلى ما مرّ من أنّ إشراق نور الأنوار يظهر كلّ المهيّات .

إن قلت : من أين يتحقّق المهيّات هناك وذلكك الوجود الغير المتناهى شدّة لاحدّ له حتّى يكون له مهيّة وهى المحدودة بالحدّ الجامع المانع .

قلت : الموجب لتحقّقها هناك هوانّه المبدء الفيّاض لجميع الوجودات والمهيّات والعلم بالمبدء يستلزم العلم بذى المبدء والمهيّات هناك ليست مهيّات لذلكك الوجود و إنّما هى صور علميّة بما هيٰهنا ، وإنّما هى مهيّات لهذه الموجودات السّلا يزالية. وأيضاً كلّ

موجود سوى الله تعالى[1] له مرتبة وجود بتحقّق قبله مرتبة لم يكن موجودا فيها تحقّق فيها مهيّة متّصفة بالعدم والإمكان، فجميع المهيّات لابدّ من تقرّرها فى المرتبة العلميّة الأزليّة لهذا الاتّصاف. فإنّ عدم الحادث أزلىّ وكذا إمكان الممكن أزلى كما فرّق المتكلّمون بين إمكان الأزليّة وأزليّة الإمكان وصحّحوا الثّانى، وأيضاً الوجود كلّما كان أتمّ وأشمل كان جامعيّته للمعانى والمفاهيم أوفر لأنّ المفاهيم هناك توصف باللّاهوتيّة كما يقال الانسان اللاهوتى والماء اللاهوتى والنّار اللاهوتيّة، وصدق المفاهيم هناك بالحمل الاولى لا الشّايع الصّناعى إذ مناط الشّايع وجوداتها الخاصّة. وأيضا على طريقة العرفاء المهيّات صور أسمائه ولوازمها كما قالوا: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فمهيّة الإنسان واقعة تحت اسم الله، والحيوان تحت اسمه السّميع والبصير المدرك الخبير، والفلك تحت اسمه الدائم الرفيع، والملك المقرّب تحت اسمه السّبوح القدّوس البديع وقس عليه.

ان قلت: على الوجه الاوّل الوجودات عندكم مجعولة فكيف قلتم إنّه المبدء الفيّاض نلموجودات والمهيّات.

قلت: إنّ المهيّات و إن لم تكن مجعولة بالذّات إلّا انّها مجعولة بالعرض، فالمجعول قسمان: أحدهما المجعول ذاته و ثانيهما المجعول منشأ انتزاعه، كما انّ الموجود قسمان: أحدهما الموجود بوجود ذاته ووجود مصداقه، وثانيهما الموجود بمعنى موجوديّة منشأ انتزاعه لا وجود ما يحاذيه وفرده الذّاتى.

إن قلت: ما بالعرض فيه صحّة السّلب.

قلت: نعم، ولكن بنظر دقيق وبعبارة أخرى حقيقة بوجه ومجاز بوجه برهانىّ بل ذوق عرفانىّ على انّه كما انّ المهيّات هنا موجودة بالعرض كذلك هناك، بل مفاهيم الأسماء والصّفات هناك موجودة بالعرض لوجود الذّات. وليعذرنى اخوانى فى خروجى عن طور هذه الحاشية بل عن طور هذا الشّرح إذ المسئلة من العويصات ومن المهمّات.

(سبزوارى ۱۳۱)

كيف وإذا ظهرت ۲/٤۲

يعنى انّه إذا ظهرت الماهيّات بالوجودات المتفرّقة فيما لا يزال فهى أولى بالظّهور

بالوجود الجمعیّ فی الأزل فکیف لاتکون ظاهرة فیه . (هیدجی ٢٦٥)

فللعلم حکم وللمعلوم آخر ٤/٤٢

فبطل قول من یقول : «لم یکن فی الأزل إلّا علم الذّات بذاته لاالعلم بغیره إذ لاغیر فی الأزل» لأنّا نقول : العلم بالغیر فی الأزل لاالغیر أوالمعلوم ، وقد علمت انّ العلم بالشّیء هوالنّحو الأعلی من الوجود وهو حاضر فی الأزل للأزلیّ ، ومن هنا ورد فی أحادیث أهل العصمة : « عالم إذ لامعلوم » . (سبزواری ١٣٢)

وهذا کما انّ ٥/٤٢

أی کونهما مختلفین فی الحکم . (هیدجی ٢٦٥)

هو من صقع ٧/٤٢

أی الشّعاع . (هیدجی ٢٦٥)

ولایمکن فیها ٧/٤٢

أی فی المنکشفات بالشّعاع أن یقال هی من صقع الشّمس . (هید جی ٢٦٥)

وینبغی أن یعلم ٨/٤٢

أی النسبتان فی الحیطة والشّمول متّحدتان ، فکما انّ وجود زید الطّبیعیّ لایخلو عن الوجود الصّرف ، کیف وکلّ مشوب لایخلو عن صرفه ، وکلّ مرکّب عن بسیطه ، کذلک وعاء وجود زید الّذی فیها لایزال لایخلو عن الأزل بل وجوده بما هو علم الله ومن حیث انّ مقوّمة وجودالله تعالیٰ فی الأزل ودرکه یحتاج الی تلطّف السّرّ . (سبزواری ١٣٢)

وینبغی أن یعلم انّ نسبة الأزل إلی مراتب الدّهر ٨/٤٢

اعلم انّ کلّ واحد من لفظی الأزل والأبد یطلق علی معنیین : فالمعنی الأوّل للأزل هوالقدم والأزلیّ بمعنی القدیم وهومالا أوّل له رأسا علی نحوالإطلاق « والیاء » منه لاتکون للنّسبة بل الغرض منه المبالغة فی إفادة معناه کما أکّد فی قوله : « اللّهم أنت الأوّل فلیس قبلک شیء » . (آملی ٢/١٥)

ومثال النّسبتین ٩/٤٢

ومثال المثال نقطة رأس المخروط الحقيقىّ المارّة بسطح مستوأملس الرّاسم فيه خطّا كلّ أجزائه متقوّمة بتلك النّقطة السيّاله وجميعها منازل النّقطة . (سبزوارى ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

هذا مشمول المعنى الأوّل لأنّ الأوّل معناه مالا أوّل له مطلقا أوالأصل المحفوظ لهذه المرتبة والمراتب الدّهر والزّمان والآن . (سبزوارى ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

أى بالأزل . (هيدجى ٢٦٥)

جامعة لكلّ الوجودات ١٦/٤٢

المرتبة الأعلى من الوجود هو الوجود الواجبى الغير المحدود بحدّ بل بما هو وجود محض . والمراد بالوجودات الّتى يكون الوجود الواجبى جامعاً لها هو جهة الوجود من كلّ منها الّتى يعبّرعنها بجهة فعليّتها لاحدّ هاالّذىهوفقدان كلّ وجود لمرتبة وجودآخر ولاالمهيّة المنتزعة عن تلك الحدود ، ومن المعلوم انّ كمال كلّ وجود إنّما هومن جهة فعليّته وحيث وجوده لامن حدّه أوالمهيّة المنتزعة من حدّه وإذا كان الوجود الواجبىجامعاً للجهة الفعليّة من كلّ وجود وحيثّية الوجوديّة من كلّ منه كان بفردانيّته جامعاً لكلّ كمال يترتّب على كلّ وجود بحيث لايشذّ عن حيطة كماله كمال ، وكيف وهو معطى كلّ كمال ومعطى الشّىء لايكون فاقده ، ولولم يكن واجداً لكمال كلّ وجود لكان فاقداً لبعضه لامحالة وهونقص تعالى شأنه عنه مع انّه يستلزم محدويّته بفقدان ما يفقده من الكمال وهو مع انّه خلف مستلزم للتّركيب من الوجدان والفقدان المستلزم للامكان . (آملى ١٩/٢)

حيث أنّه بوحدته جامع ١٧/٤٢

جامعيّة الإنسان الحقيقىّ لموجودات عالم الملك أربع مرّات مرّة جامع لنظائر مـا فيه بحسب بدنه ، كما انّ روحه البخارى بمنزلة الفلك ، وحركة شريانه بمنزلة حركتـه الوضعيّة ، وقلبه كالشّمس ، وباقى الأعضاء الرّئيسة كباقى الكواكب السّيّارة ، وكبده كالبحر ، وأوردته كالشّطوط والأنهار إلى غير ذلك مما قاله العرفاء فى تطبيق النّسختين

ومقابلة الكتابين . ومرّة فى حسّه، ومرّة فى خياله لأنّ المدرك بالذّات غير المدرك بالعرض مع انحفاظ المهيّة فيهما ، والسّنخيّة فى وجودهما . ومرّة فى عقله وهذا الوجود أتمّ من الوجدانات الأخرىٰ لأنّ هذا وجدانها بحقائقها وتلك وجدانها برقايقها ، حتّى أنّ وجدان موادّها إيّاها أضعف بكثير لأنّه وجدان رقايق الرّقايق ، فانت إذا حصّلت حقيقة النّار مثلا ووجدت مطالب «ماهى» و«هل هى» و«لم هى» لانسبة لوجدانك بوجدان عقلك إيّاها إلى وجدان الحسّ والخيال والمادّة إيّاها ، ولهذا قال الحكماء: «الحكمة صيرورة الإنسان عالماعقليّا» لاحسّيّا ولاخياليّا لأنّ هذا يتيسّر فى الجملة للأمّى الجاهل .
(سبزواری ۱۳۳)

مثال الإنسان الكامل بالفعل ۱۷/٤۲

حيث أنّه قد ثبت فى محلّه أنّ تكامل الإنسان ووصوله إلى الغاية المخلوق لها ليس على نحو اللّبس بعد الخلع بل إنّما هو على طريق اللّبس بعد اللّبس فهو فى كلّ مرتبة يصل واجد لما دونها من المراتب إلى أن يصل إلى منتهاه فيكون فى وحدته واجداً لجميع مراتب ما دونه من الصّور والمعانى والأشباح ، والأرواح ، فيكون فى وحدته جامعاً لكلّ ما دونه فيكون حاكياً عن كلّ ما سواه ممادونه ، كما انّ كلّ ما دونه مرائى ذاته وذاته مرآت الحقّ . «من رآنى فقد رأى الحقّ» . (آملى۲/۱۹)

من الدُّرّة ۲۰/٤۲

بالضّمّ أى اللّؤلؤة جمع درّ ودررق . (هيدجى ۲٦٥)

الأوّل ۲۲/٤۲

أى المقام الأوّل . (هيدجى ۲٦٥)

يعنى انّ فيضه المقدّس ۲۱/٤۲

هذا المقام لازم ذلك المقام ويسوق ذلك إلى هذا ، لأنّه إذا كان السّنخيّة فى مراتب الوجود سيّما فى الظّهور ، والظّاهر والمهيّات واحدة مع المهيّات العلميّة والتّفاوت كتفاوت الرّتق والفتق واللّف والنّشر والجمع والفرق فذلك الواحد فى الكثير وفعليّات هذا الكثير فى ذلك الواحد ، وقد علمت سابقا أنّ حقيقة الوجود ليست حقايق متباينه بل

حقيقة واحدة مشككة والسنخية فيهاكسنخية الشىء والفىء . (سبزوارى ١٣٣)

يعنى انّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

اعلم انّ المراد من مقام الوحدة فى الكثرة وكون الواحد بوجوده البسيط الجمعىّ عين الكثير بلا انثلام وحدته وبساطته هو إحاطة الفيض المقدّس والرّحمة الواسعة لكلّ مهيّة رحمة وعلماً لما عرفت من أن الوجودات الخاصّة الّتى خصوصيّاتها تنشأ من إضافتها إلى مهيّة مهيّة هى نفس الوجود المنبسط على كلّ شىء والتفاوت بينهما كالكلّىّ والحصّة حيث انّ الحصّة هى الكلّىّ مقيّدة تجىء على نحو يكون التّقيّد كالمعنى الحرفى أى على نحو يكون مغفولا عنه غير ملتفت إليه جزء والقيد خارج عنها إلّا انّ الوجود المنبسط كلّىّ سعىّ شمولىّ خارجىّ وتكون كليّته بالمعنى العرفانىّ. (آملى ١٩/٢)

أى مقام الفعل ٢٢/٤٢

إنّما فسّره بهذه لئلّا يتوهّم أنّ المراد هو ما يقابل الانفعالى بل هو ما يقابل الذّاتى. (هيدجى ٢٦٥)

والثّانى هو العلم الفعلىّ أى مقام الفعل ٢٢/٤٢

فسّر العلم الفعلىّ بكونه مقام الفعل إشارة إلى دفع توهّم أن يراد منه الفعلىّ فى مقابل الانفعالى. والحاصل انّ المراد من العلم الذّاتىّ هو نفس الذّات المقدّسة الّذى هو علم وعالم ومعلوم ومن العلم الفعلىّ هو نفس الفعل الّذى هو علم ومعلوم . (آملى ٢٠/٢)

فقولنا ١/٤٣

مبتداء خبره قوله: «أطبق» أى أنسب بالعلم الفعلىّ ليكون إشارة إلى دفع ما يتوهّم ويقدح به طريقة الشّيخ الإشراقىّ و إن أن أمكن انطباقه على العلم الذّاتى أيضاً على ما فى الحاشية . (هيدجى ٢٦٦)

فقولنا وجودها أى وجود كلّ شىء ١/٤٣

اعلم انّ هذه العبارة قابلة الانطباق على العلم الفعلىّ وعلى العلم الذّاتى إلّا انّها على الفعلىّ أطبق، ومعناها على الأوّل انّ للوجود المنبسط الّذى هو فعله تعالى وهو أيضا علمه

فی مقام الفعل اعتباران : اعتبار انّه وجود فی نفسه واعتبار انّه مضاف إلی المهیّات الّذی بهذا الاعتبار یکون وجوداً خاصّاً ویسمّی أثره تعالی[1]، ومن المعلوم أنّه باعتبار کونه فی نفسه متقدّم علیه من حیث کونه مضافاً إذ الإضافه إنّما تطرء علیه والمضاف أعنی ذاته متقدّم علی ذاته من حیث کونه مضافاً لأنّ الإضافة تعرض علی الذّات فلابدّ أوّلا من اعتبار الذّات فی نفسه ثمّ اعتبار إضافته فهو من حیث نفسه متقدّم علیه من حیث کونه مضافاً فهو من حیث کونه متقدّماً علم ومن حیث کونه متأخّراً معلوم، وبهذا اندفع الاشکالات الّتی أورد علی طریقة الاشراق من کون الفعل علماً للزوم عدم تقدّم العلم علی المعلوم و لزوم التغیّر فی علمه تعالی وعدم علمه بالشّیء مالم یکن موجوداً وحدوثه عند حدوثه و تفاوت علمه بالأشیاء بواسطة غیبوبتها بعضها عن بعض . (آملی ۲ / ۲۱)

بما هو العلم سیق ۲/۴۳

علیه بما هو معلوم سبق وجه‌الله النّورانی علی الوجه الخلق الظّلمانیّ و سبق الوجود علی الماهیّة علی المذهب المنصور وهو السّبق بالحقیقة من أقسامه الثّمانیة المذکورة ، وقد علمت انّ لهذا الوجود المنبسط علی الماهیّات وجهان : وجه یلی الرّبّ ووجه یلی الماهیّات. (هیدجی ۲٦٦)

أطبق ۲/۴۳

إنّما قلنا : «أطبق» لإمکان انطباقه علی العلم الذّاتی بأن یراد بوجودها العلمیّ ما هو النّحو الأعلی المنطوی فی وجوده الجامع وبوجودها المضاف إلی مهیّاتها الوجودات الّتی هی سنخ ذلک الوجود الشّامخ الإلهی بلا تجاف فیه . (سبزواری ۱۳۳)

لانّ الصّورة العلمیّة ۴/۴۲

تعلیل للمنفیّ . (هیدجی ۲٦٦)

لأنّ وجودها ۵/۴۳

علّة للنّفی . (هیدجی ۲٦٦)

وکذلک لاتغییر ۵/۴۳

فزعمهم انّ العلم الحضوريّ يستلزم التّغاير والتّغيّر فى علمه تعالى من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذّات وسراية حكم الماهيّة إلى الوجود والمظهر إلى الظّاهر. (هيدجى٢٦٦)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

يعنى كيف لا يكون ذلكُ العلم السّابق على جميع المراتب تفصيليًا و ذلكُ الوجود السّابق البسيط الحقيقة جامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى ولكلّ المهيّات بنحو أبهى ، لأنّ المهيّات الّتى هناك موجودة بوجود واحد علمى نورىّ كملزوماتها الّتى هى الأسماء والصّفات ، والنّور الوجود الحقيقى متى كان أشدّ وأجمع كانت إنارته للمهيّات والوجودات أتمّ ، فإنّ يدالله مع الجماعة وقد عرفت معنى اللّزوم الغير المتأخّر فى الوجود فلا تغفل .
(سبزوارى ١٣٣)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

من أنّه بوجوده الواحد البسيط جامع لكلّ وجود بنحو أعلى ، فهو فى عين كونه علماً إجمالياً أى وجودا واحدا بسيطاً فى غاية البساطة بنفس انكشاف ذاته يكون جميع الأشياء منكشفاً له فى مرتبة انكشاف ذاته لذاته لعدم خلوّ شيء منها عن مرتبة ذاته .
(آملى ٢/٢٢)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

قال صدر المتألّهين : « من يقول علمه التفصيلىّ متأخّر عن ذاته فذلكُ لقصور نظره وضعف عقله ، والرّاسخ فى الحكمة عندنا من أثبت علمه بجميع الأشيآء مع كثرتها وتفصيلها فى مرتبة ذاته السّابقة على جميع اللّوازم والخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثيّته» . (هيدجى ٢٦٦)

واين هذا من ذاك ؟ ٩/٤٣

أى أين ماذكرنا من كون ذاته المتعالى علماً اجمالّياً بذاته فى عين الكشف التفصيلىّ. وماذكره شيخ الإشراق من كون ذاته علماً اجمالّياً بالأشياء لاغير ، ولنعم ما تمثّل به المصنّف - قدّس سرّه - فى الفرق بين الطّريقة الّتى اختارها تبعاً لصدر المتألّهين و بين طريقة

الإشراق فی حاشية الأسفار واسرار الحكم بالشّعر الفارسیّ وهوهذا :

هزار نقد ببازار کائنات یکی بسکّهٔ کامل عیارما نرسد (آملی ٢٢/٢)

وليس مجد ١٠/٤٣

حاصله أنّ مجده تعالیٰ بذاته وبعلمه بذاته الّذی هوعين ذاته وعلمه بما عدا ذاته المنطوی فی علمه بذاته فلا يلزم الاستكمال علی ذاته . (سبزواری ١٣٣)

وليس مجد وكمال ١٠/٤٣

أی يجب أن يكون كماله تعالی فی مرتبة ذاته وعين ذاته ووجود الأشيآء بما هومضاف إلی الأشياء فی العلم الكمالیّ ليس عين ذاته أو وجود المنبسط علی الأشياء بما هو وجود الّذی هو فعله ليس عينه تعالی فلا يصحّ جعل شیء منهما كمالا له بل كماله انكشاف الأشياء عنده بنفس انكشاف ذاته الّذی هوعين ذاته لكون انكشاف الأشياء منطويا فی انكشاف ذاته لأنّ وجوداتها منطوية فی وجوده لمكان كونه واحداً بسيطاً وفی وحدته جامعاً لكلّ وجود وكمال وجود بنحوأعلیٰ . (آملی ٢٣/٢)

فذاته تعالی عقل بسيط ١٤/٤٣

أی الآية الكبریٰ لذاته ولعلمه بذاته هی العقل البسيط الخـلّاق للمعقولات التّفصيليّة ، والأولی أن يراد أنّ ذاته علم بسيط جامع كما يقول الحكماء «الواجب تعالیٰ يعقل الأشياء» ويقولون : «الأوّل تعالیٰ عقل فأوجدلا انّه أوجد فعقل» وفيما نقلنا عن الشّيخ «العقل الأوّل الواجب» وسبب تعبيرهم عن العلم بالعقل انّ العلم له اربعة اقسام : الإحساس والتّخيّل والتوهّم والتّعقّل ، وعلی أنحائه هو التّعقّل فعبّروا بالتعقّل للتّنزيه ونحن تأسّينا بهم . (سبزواری ١٣٤)

فذاته عقل بسيط ١٤/٤٣

أی علم بسيط ، والعلم علمان : علم إجمالیّ يسمّی ذلك العلم فی عرف الحكمآء بالعقل البسيط ، وعلم تفصيلیّ المسمّی عندهم بالعقل النّفسانیّ المنبعث من العقل البسيط انبعاث القدر من القضآء والقضآء من العناية . (هيدجی ٢٦٦)

فذاته عقل بسيط ١٤/٤٣

يمكن أن يكون الغرض من هذه العبارة ذكر مثال لذاته تعالى فى انطوائه لكلّ وجود مما دونه و هوالعقل البسيط المشتمل على جميع المعقولات التّفصيليّة، فكما انّ العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التّفصيليّة ، فكذلك ذاته تعالى فى وحدته جامع لكلّ وجود مما دونه بنحو أعلى ولكلّ مهيّة بنحوأ ظهركما قال فى مبحث العلّة والمعلول فى بيان الفاعل بالتّجلّى : « انّ علمه السّابق التّفصيلىّ بفعله منطو فى علمه بذاته انطواء العقول التّفصيليّة فى العقل البسيط الإجمالى» انتهى .

والمراد بالعقول التفصيليّة ١- إمّا المعقولات المفصّلة الّتى تسمّى النّفس فى مرتبتها قلبا وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط هو الملكة الخلّاقة للتّفاصيل الّتى تسمّى النّفس فى مرتبتها روحاً ٢- وإمّا النّفوس النّاطقة فى مرتبة العقل بالفعل وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعّال المخرج للنفوس النّاقصة من العقل الهيولانى إلى مرتبة العقل بالفعل ٣- وإمّا العقول المفارقة فيكون المراد من العقل البسيط حينئذ العقل الكلّى أعنى به العقل الاول ، وانطواء المعقولات المفصّلة فى الملكة الـخلّاقة لها والنّفوس النّاطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعّال والعقول المفارقة فى العقل الأوّل واضح بعد تصوّر اتّحاد العاقل والمعقول وانّ معطى الشّىء لايعقل أن يكون فاقده . (آملى ٢/٢٣)

وأن الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣

جعلناه عطفا تفسيريّا للكثرة فى الوحدة إشارة إلى أنّه هى دفعا لوهم كثيرين توهّموا أنّه مسئلة الوحدة فى الكثرة الّتى هى فى ألسنة أهل الذّوق ويدّعى نيلها جمّ غفير مع أنّ مسئلة البسيط هو الكلّ وليس بشىء منها لم يصل إليها إلّا قليل أوحدىّ كما قال صدر المتألّهين صاحب الأسفار- قدّس سرّه - فى موضع منه : « ولم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك» والحقّ معه إذ لو وصل إليه المشّاؤن لما قالوا فى علم الله التّفصيلى بالصّور المرتسمة ولو وصل إليه الإشراقيّون كالشّيخ الإشراقى شهاب الدّين السّهروردى وأتباعه لما قالوا انّ علمه الكمالىّ الذّاتىّ هو علمه الأجمالىّ وعلمه التّفصيلىّ الفعلىّ هو وجودات

الأشياء المفصّلة حتّى ألزم عليهم التغيّر فى علمه بل الإيجاب فى فعله وقس عليه الآخرين، وإن قلنا نحن إنّ هذا المقام لازم ذلك المقام كما مرّ لكنّ الـلازم غير الملزوم .

و من عجائب هذه المسئلة أنّ أحد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فإنّ غاية الوحدة والبساطة اقتضت أن يكون هو الكلّ الّتى فى غاية الكثرة الّتى لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الشّبهة بعينه مناط الدّفع كما فى شبهة الثّنوية والدّفع الّذى تفاخر ارسطو به من هذه الجهة، فإنّه لما كان وجودا بسيطا ماجاز عليه سوى الوجود والوجدان لا العدم والفقدان ولو لوجود مثقال ذرّة وإلّا لزم التّركيب من الوجود والعدم والوجدان والفقدان وهو شرّ التّركيب، وقد قال بعض العرفاء : « عرفت الله بجمعه بين - الاضداد» ومسئلتنا هذه أحد مصاديقـه ولا عجب فانّ الكثرة بحسب المفهوم والوحـدة بحسب الوجود .

ثمّ اعجوبة أُخرى ما قالوا : «بسيط الحقيقة كلّ الوجودات وليس بشىء منها» ولا عجب أيضا فانّ الإثبات ناظر إلى فعليّاتها والسّلب إلى حدودها ونقايصها، ومن الاوهام أنّ معنى قولهم هذا «انّ كلّ شىء هو الله» حاشاهم عن ذلك اليس عنوان الموضوع هو البساطة، وعلى هـذا الوهم لا يبقى وحدة ولا بساطة فانّ الكلّ الافرادى او المجموعى ينافى الوحدة والبساطة، وأيضا من يقول انّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود ، كيف يلزم عليه انّه قال : «كلّ الوجود بسيط الحقيقة » ومن قال : « كلّ إنسان حيوان » لم يقل : « كلّ حيوان إنسان» مع انّ فى تلك الجامعيّة الوحدة والبساطة محفوظتان واستعمال لفظ «كلّ» بلعتبار وجودات الّلايز اليه أو تعدّد المفاهيم و إلّا فهو بوجود واحد وحدة حقّة حقيقيّة جامع الكلّ، وإذا لوحظ الوجود المنبسط بوحدته الحقّة الظليّة وتنزّهه عن النّقايص كما سيشير إليه التّعبير عنه بالفيض المقدّس وجعل مفاد قولهم هذا لم يخلوا عن مغالطة مع كونه ظهور الحقّ تعالى ووجهه لأنّ هذا مقام الوحدة فى الكثرة وقولهم هذا فى مقام الكثرة فى الوحدة كما مرّ فكيف إذا جعل مفاده الكلّ الإفرادى أو المجموعى اللّذين هما وصف المظاهر .

(سبزوارى ١٣٤)

وانّ الوجود البسيط كلّ الوجودات ١٦/٤٣

هذا تفسير لقوله مسئلة الكثرة فى الوحدة الّتى يعبّر عنها تارة بها وأخرى به. والسّرّ فى كون الوجود البسيط كلّ الوجودات هو انّ بساطته تقتضى أن لاتكون مركّباً من وجدان وفقدان الّذى هو شرّ التّراكيب بل كان بسيطاً أى كان فى مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير أخذ فقدان فى مرتبة ذاته فهو من حيث كونه فى نفسه لم يفقد عنه وجود ذرّة مما فى السّموات والأرض وإلّا لكان مركّباً من وجدان ذاته وفقدان تلك الذّرّة كما لايخفى، وكلّما كانت البساطة أوغل والوحدة اشدّ كانت الإحاطة أكثر والشّمول أتمّ حتّى إذا كانت البساطة بحيث لايكون أبسط منه كان واجديّته تعالى بحيث لايشذّ عن تحت وجوده شىء، وهذا ما قيل من أنّ كلّ شىء إذا جاوز حدّه رجع إلى ضدّه، وإليه يشير الحافظ :

زلف آشفته او موجب جمعيّت ما است
چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد
از خلاف آمد دوران بطلب كام كه من
كسب جمعيّت از آن زلف پريشان كردم

(آملى ٢/٢٤)

كما قال ارسطاليس ١٧/٤٣

غرضه من هذه العبارة التّعريض على صدر المتالّهين - قدّس سرّه - حيث يقول بأنّه لم يجد على وجه الأرض من وصل إلى مسئلة الكثرة فى الوحدة ببيان وصول ارسطو من المتقدّمين والسيّد الدّاماد من المتأخّرين إليه. (آملى ٢/٢٥)

وأحياه ١٧/٤٣

فاعله الصّدر - قدّس سرّه - . (سبزوارى ١٣٥)

وهو كلّ الوجود ١٨/٤٣

قد علمت معناه، وأمّا قوله: «وكلّه الوجود» فمعناه انّه لا مهيّة له وكذا كلّ البهاء والكمال معناه انّ صفته تعالى مع كونها واحدة بسيطة كلّ الفضايل والفواضل فى غيره وكلّه البهاء والكمال انّ صفته ذاته وليس فيه ذات وصفة زايدة وقوله - قدّس سرّه :

فهو الهوالحقّ . . . » لأنّ منع الصّدق على الكثرة الّذی هومفاد الهويّة إنّما هو بالوجود إذ ما لم يلحظ وجود مع مهيّة لم يرفع عنها إبهامها، وكلّ وجود متقوّم بالوجود الصّرف فهو هويّة كلّ هو . (سبزواری ۱۳۵)

وهو كلّ الوجود وكلّه الوجود ۱۸/۴۳

أمّا كونه كلّ الوجود فهو إشارة إلى مسئلة الكثرة فی الوحدة ، وأمّا كون كلّه الوجود فلما تبيّن من أنّه مهيّته عين وجوده بمعنى أن لامهيّة له سوى الوجود، وأمّا كونه كلّ البهاء فلأنّ ذاته المقدّسة عين البهاء والكمال ، وكمال كلّ كامل بهیّ يفيض منه سبحانه، فكلّ كمال رشح من كماله وكلّ جمال قطرة من بحر جماله فهو الكامل بذاته البهیّ الجميل بذاته ، وغيره إنّما كامل وجميل به تعالى[1]. وأمّا انّ كلّه البهاء فلأنّه ليس شیء وبهائه شیء آخر داخل فی ذاته أو خارج عنه لازم له حتّى يكون هو شیء مغاير مع كماله تغاير الجزء مع الكلّ أو المعروض مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحيث يكون إضافته إلى الكمال والبهاء والجمال، وكلّما يكون من نظائر هذه الصّفات بيانيّة فذاته عين البهاء فكلّه البهاء لا بمعنى أنّه تعالى كلّ وله جزء بل بمعنى أنه بنفسه فی مرتبة ذاته عين البهاء ، فالبهاء ذاتیّ له بالذّاتی فی باب الايساغوجی أی ليس بخارج عنه فی ضمن كونه عينه لاجزئه إذ ما ليس بالخارج عن حقيقة الشّیء المعبّر عنه بالذّاتی فی باب الايساغوجی قد يكون عين الشّیء وقد يكون جزئه وأمّا قوله : « وما سواه على الإطلاق لمعات نوره» فهو إشارة إلى مسئلة الوحدة فی الكثرة . (آملی ۲/۲۵)

فهو الهو الحقّ المطلق ۲۰/۴۳

الحقّ يطلق على معان خمس :

۱ـ القول المطابق للمخبر عنه إذا طابق المخبر عنه للقول كما انّه أی القول صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه . والحاصل انّ القول حقّ باعتبار كونه مطابَقاً (بالفتح) مع المخبر عنه وصدق باعتبار كونه مطابِقاً (بالكسر) معه .

۲ـ الموجود الحاصل بالفعل فی مقابل ما كان له قوّة الوجود ، فالهيولى الأولى بهذا

الإطلاق ليس بحقّ والصّورة يطلق عليها الحقّ .

٣- الموجود الّذى لاسبيل للبطلان إليه .

٤- الموجود الّذى لا يخالطه شىء غير الوجود من عدم أوعدمى أى حدّ ينفد عنده ومهيّة تنتزع من حدّه . والمراد من الحقّ الّذى يطلق عليه تعالى هوالأخير لماعرفت من أنّه الوجود الّذى لايحدّ بحدّ بل يكون عين الوجود فلاتركيب فيه ولامهيّة له فهو الحقّ المطلق و ما سواه فهو حقّ من جهة وجوده لأنّ فيه غيرالوجود فلا يكون حقّا مطلقا ولاوجود على الإطلاق إلّاهو ولاحقّ كذلك إلّاهو وهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وانّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء غاية الأمر انّه أدّاه بعبارة غامضة .

(آملى ٢٦/٢)

وإلى انّ قولهم ٢١/٤٣

حاصله انّهم فى قولهم هذا وقولهم بالكثرة فى الوحدة لم يأتوا بغريب بل هذا مفاد قوله تعالى : و«اللهُ بِكُلِّ شَىءٍ عَلِيمٌ» وقوله : « لايَعزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ » وأمثالها . وفى قولهم بالوحدة فى الكثرة أشاروا إلى أنّ الوجودات روابط محضة و فقراء صرفة إليه ذاتا وصفة وفعلا كما قال تعالى : « أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إلى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِىُّ » . (سبزوارى ١٣٦)

وإلى ان قولهم البسيط كلّ الوجودات ٢١/٤٣

كلمة «وإلى انّ قولهم» عطف على قوله « إلى مسئلة الكثرة فى الوحدة » يعنى انّ قوله : «فذاته عقل بسيط جامع لكلّ معقول» إشارة إلى أنّ مرادهم من قولهم : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشىء منها » هو مسئلة العلم الذّاتى الكمالىّ وانّه لايعزُب عن علمه مثقال ذرّة ، وأمّا الجمع بين النّفى والإثبات فى قولهم اعنى «كونه كلّ الأشياء وإنّه ليس بشىء منها » فباعتبار الجهة الوجوديّة فى كلّ وجود وجهة الحدود النقائص فيها ، فالإثبات ناظر إلى جهة الفعليّة من كلّ وجود والنّفى إلى جهة حدوده ونقصه وإمكانه .

وأمّا وجه تحاشى العقول الوهميّة أى المحبوسة فى عالم الوهم وعدم تجرّدها عن

عالمه إلى عالم القدس بحيث كلمّا يتعقّله عقله يخالطه مع وهمه ولا يخلو عقل منه عن وهم أبداً. فلمّا أوردوا بأوهامهم على هذا القول من استلزام كون البسيط كلّ الأشياء أن يكون كلّ شيء هوالله تعالى عن ذلك وهذا محال لاستلزامه إختلاطه بالأشياء الخسيسة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ووجه الذبّ عنه إنّ قولهم: «البسيط كلّ الأشياء» لايستلزم أن يكون كلّ الأشياء هوالبسيط كيف والأشياء مركّبات والبسيط بسيط. (آملى ٢٧/٢)

ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط ٢/٤٤

غرضه من هذه العبارة ما تقدّم منّا شرحه عند قوله: «يعنى أنّ فيضه المقدّس» و حاصله أنّ المراد من مسئلة الوحدة فى الكثرة هوانبساط أمره الّذى هوالوجود المنبسط على الممكنات، من أعلاها إلى أسفلها، وحيث أنّ الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحقّ لا أنّه ذات ثبت له الظّهور بحيث يكون هوشيئاً وكونه ظهوراً له تعالىٰ شيئا آخر بل هوعين الظّهور، وحيث يكون إضافته إلى الظهور بيانيّة لالاميّة أعنى أنّه عين الظّهور لاشىء له الظّهور فيكون نفسيّته عين كونه ظهوراً فلاحكم له إلّا كونه ظهوراً ويكون سمته إلى الحقّ المتعالى فى الخارج كالمفهوم من معنى الحرفىّ فى الذّهن، فكما أنّ المعنى الحرفىّ لا إستقلال له فى عالم الذّهن وإنّما هو مرآت لتعرّف حالة فى الغير فكذلك الوجود المنبسط لا إستقلال له فى الخارج وإنّما هومرآت ووجه لتعرّف ذاته تعالى، فلاجرم قالوا فى مقام الوحدة فى الكثرة بكونه تعالى الّذى هو الوجود الصّرف والمجرّد عن المجالى والمظاهر الواحد فى الكثير إذ الوجود المنبسط لا يحكم عليه بشىء عندهم من حيث هوملحوظ كالمعنى الحرفىّ فلا يرى شيئاً آخر بل كأنّه هو. (آملى ٢٧/٢)

بل تبع محض ٤/٤٤

أى لاذات وتابعيّة حتّى يلزم استقلال فى تلك الذّات، فهو تابعيّة محضة لكن لابالمعنى المصدرىّ بلا اصطلحنا بمقتضى البرهان على أن نطلق عليه التّابعيّة كالفقر والرّبط والإضافة ونحوها. (سبزوارى ١٣٦)

وداخل فى صقع وجوده ٤/٤٤

کیف و هو ظهوره ووجهه الباقی بعد فناء کلّ شیء ولا وجود له إلّا ظهور الوجود الواجب تعالی ولا إستقلال إلّا ظهور الإستقلال الوجوبیّ . (سبزواری ۱۳۶)

بحسب العین ۱۱/٤٤

یعنی أنّ المعنی الحرفیّ غیر مستقلّ بالمفهومیّة بحسب الذّهن و هذا غیر مستقلّ بالوجود بحسب العین : وکما إنّ المفاهیم الذّهنیة مطلقا عنوانات الخارجیّات و مرائی لحاظها بحسب الذّهن کذلک الوجود المنبسط عنوان خارجیّ لعین الأعیان و مرات له بحسب العین ، لایخلو إمّا بأن لاشیئیّة لها مهیّة علیک باستنباط طریق سهل لتقریع رأس من یقول نحن لسنا مکلّفین بالتّفصیل بل یکفی الکلّ المعرفة الإجمالیّة بأنّ لله تعالی علما، وإمّا إنّه هل هو ثابت أوموجود عینی أوذهنیّ أوغیر ذلک فلانکلّف بها ولاشغل لنا به فیقال له أنّ المعرفه قبل التّکلیف الشّرعیّ لأنّها واجبة عقلا لاشرعا کما قرّر فی علم الکلام . و ثانیا یقال له أن لاشغل لک بها فلها شغل بک فانّ المنفصلة الحقیقیّة ذات الجزئین دایرة بین النفی والأثبات بانّ الأشیاء إمّا لها تحقّق فی الازل أولا لایجوز ارتفاعها ولا إجتماعها . فان قلت لا لم یبق أصل العلم بالغیر وارتفع معرفتک الاجمالیة فانّک ان تفهم الاشکال تعلم أنّه لا یتحقّق العلم بالغیر مع إنتفاء شیئیّة مارأسا ، وإن قلت لها تحقّق فلابدّ إن تبذل جهدک و تفهم شیئیّة المهیّة وشیئیّة الوجود والوجود والعینی والذّهنی و غیر ذلک حتی تجمع بین الامرین العلم ونفی القدم عمّا سوی الله تعالی وتصدق بالحقّ لا بالمحال والکذب . (سبزواری ۱۳٦)

والفیض المقدّس ۱۵/٤٤

فإنّ الفیض الإلهی ینقسم إلی الفیض الأقدس والفیض المقدّس، وبالأوّل یحصل الأعیان الثّابتة فی العلم وبالثّانی یحصل تلک الأعیان فی الخارج ، ویسمّیان بالتّجلّی الأوّل والتّجلّی الثّانی، وکثیرا ما یطلق العقل البسیط علی الجوهر المفارق ذاتا وفعلاً فی مقابل النّفس لأنّ النّفس بما هی نفس أی من حیث تعلّقها بجرم طبیعیّ لیست بسیطة

الحقیقة بل حکمها حکم الطّبیعة فی انتظام حقیقتها من جهتین : إحدیهما ما بالفعل و الأخریٰ ما بالقوّة . (هیدجی ۲۶۶)

الفیض المقدّس والأقدس ۱۵/۴۴

قسّموا الفیض الإلهی إلی قسمین : الأقدس والمقدّس ، والمراد بالأوّل ما یحصل به الأعیان الثّابتة فی موطن العلم وهوالمسمّی عندهم بالتّجلّی الأوّل ، وبالثّانی ما یحصل به تلک الأعیان فی عالم العین وهوالمعبّر عندهم بالتّجلّی الثّانی . وکون الأوّل من صقعه ظاهر حیث أنّ الأعیان الثابتة فی موطن العلم صور أسمائه ولوازمها الغیر المتأخّرة عنه فی الوجود ، وفی المثل لوکان له تعالی مهیّة لکانت الأعیان مهیّة له . وإنّما کانت لوازم له تعالی لأنّ وجوده الشّدّی الّذی هوفوق مالایتناهیٰ بمالایتناهیٰ شدّة یکون جامعاً لجمیع الوجودات علی نحوأعلی فیکون ملزوماً لجمیع المهیّات والمفاهیم إلّا أنّ تلک المفاهیم توصف فی تلک الحضرة باللّاهوتیّة فیقال : «إنسان لاهوتیّ» و «فلک لاهوتیّ» وهکذا . وإنّما لم تکن مهیّات له تعالی لأنّ المهیّة منتزعة عن حدّ الوجود ولاحدّ لوجوده تعالی ولزومها لوجوده الشّدّی إنّما نشأ من عدم محدودیّته فلا تکون مهیّة له تعالی بل هی مهیّات لوجوداتها الخاصّة المحدودة ، وإن شئت فقل إنّ تلک المفاهیم هی فی الحضرة الرّبوبیّة تلک المفاهیم بالحمل الأوّلی لابالحمل الصّناعیّ لأنّ المعیار فی کون شیء مصداقاً هو موجودیّته بوجوده المخصوص به لا بوجود آخر ، والماهیّات موجودة فی الحضرة اللّاهوتیّة بوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح کون الفیض الأقدس من صقعه .

وأمّا کون الفیض المقدّس من صقعه تعالی فلما عرفت من کونه ربطاً محضاً لاأنّه شیء له الرّبط فلا نفسیّة له حتّی یحکم علیه بأنّه من صقعه ، نعم یلاحظ استقلالیّاً فیجعل آلة لملاحظته بما هوفانٍ وربط محض فیحکم علیه بکونه من صقعه لکن بحیث یسری الحکم من الملحوظ إستقلالا إلی ما هو واقعه ومصداقه کما أنّه یلاحظ مفهوم الابتداء بما هو معنی إسمیّ کلّیّ یصدق علی کثیرین ویحکم علیه وبه ویجعل وجهاً ومرآتاً للحکم علی مصادیقه أعنی خصوصیّات النّسبة الابتدائیة المتخصّصة بالاستعمالات الجزئیّة فی مواردها فیحکم

عليها بأنّه لايحكم عليها وبها ، والمصحّح لذلك هوالتّفاوت بين الحملين الاوّلى والشّايع الصّناعى وتمام الكلام فى ذلك فى محلّه . (آملى ٢/٢٩)

لزم أن يتصوّر ما هو ١٨/٤٤

بأن فرض وجود كان الفيض من صقعه . (هيدجى/٢٦٧)

ومن هذا يعلم ٢٠/٤٤

ومن هنا يندفع أيضاً شبهة ابن كمونة، إذ لو تعدّد الواجب بالذّات لكان لكلّ منهما مرتبة من الكمال وحظّ من الوجود ولايكون هوللآخر ولا منبعثا عنه فيكون كلّ منهما عادما لنشأة كماليّة وفاقداً لمرتبة وجوديّة وقد ثبت أنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات . (هيدجى ٢٦٧)

ومن هذا يعلم ان لاوجود خارجاً عن حيطة وجوده ٢٠/٤٤

هذا إشارة إلى دفع شبهة ابن كمونه ، إذ على فرض كون الوجودات الخاصّة الّتى هى فعله تعالىٰ كلّها راجعة إلى وجود واحد جمعىّ منبسط ظلىّ يكون فى وحدته عين تلك الوجودات الخاصّة وكان التّفاوت بينهما بالإطلاق والتّقييد وكان التّقييد اعتبارياً محضاً وكان الوجود المنبسط معنى حرفيّاً لانفسيّة له ولا استقلال ،لايبقى وجود حتى يقال بأنّه واجب أوليس بواجب فينهدم الشّبهة بانهدام موضوعها إذ لايبقى فى مقابل الحقّ تعالىٰ شأنه وجود حتّى يقال واجب أوممكن « يا أَيُّها النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إلى اللهِ وَاللهُ هُوَالغَنِىُّ» ألاكلّ شىءٍ مَا خَلااللهُ بَاطِلٌ . (آملى ٢/٣٠)

حجّة المشّائين ٢١/٤٤

وهى أنّه تعالى يعلم جميع الأشيآء فى الأزل لعلمه بذاته الّتى سبب تامّ للأشيآء لكنّها غير موجودة فى الأزل بوجود أصيل، فلولم تكن أيضاً موجودة بوجود علمىّ غير أصيل لم يتحقّق العلم بها إذالعلم يستدعى تعلّقا بين العالم والمعلوم سوآء كان نفس التّعلّق والإضافة أو صورة موجبة لها ، والتّعلّق بين ذات الشّىء العالم أو صفته و بين المعدوم الصّرف ممتنع ، فهى موجودة بالوجودة العقلىّ الصّورى عند البارى قبل وجودها

الخارجیّ فلذلک إمّا بأن تکون منفصلة عن الواجب فیلزم المثل الأفلاطونیة و إمّا بأن تکون أجزآء لذاته فیلزم التّرکیب وکلا الشقّین محالان، أو بأن تکون زائدة علی ذاته لکنّها متّصلة بها مرتسمة وهو المطلوب . (هیدجی ۲۶۷)

قولهم ۲۲/٤٤

مبتداء وخبره قوله : «انتقض» یعنی استدلالهم بالوجه المذکور منتقض بمثل القدرة وغیرها، وأیضاً قال صدر المتألّهین ما ملخصّه :

إنّ لوازم الأشیاء علیٰ ثلثة أقسام : لازم ذهنّی ولازم خارجیّ ولازم للماهیّة، ثمّ لازم الماهیّة کما انّه تابع لها فی أصل الماهیّة کذلک تابع لها فی نحوی الوجود الذّهنی للذّهنی وللخارجی المخارجی : فامتنع أن یکون لأحدهما وجود خارجیّ وللآخر وجود ذهنی وبالعکس . فنقول إنّ لوازم الأوّل إن کانت من قبیل اللّازم الخارجیّ فلابدّ أن یکون کملزومها موجودة خارجیّة وکذا لو فرض أنّها من لوازم الماهیّة فانّ ماهیّته الأوّل تعالی عین إنّیّته فإذن هذه اللّوازم یجب أن تکون بوجوداتها العینیّة لازمة له تعالیٰ فجواهرها لامحالة یجب أن لاتکون أعراضاً ولا جواهر ذهنیّة بل جواهر خارجیة، فإذن بطل القول بارتسام الصّور الذّهنیّة فی ذات الأوّل تعالی . (هیدجی ۲۶۷)

وقولهم علمه الأشیا ۲۲/٤٤

حاصل استدلال المشّائین علی کون علمه تعالی بالأشیاء فی الأزل علی نحو ارتسام صور الأشیاء فی الصّقع الرّبوبیّ أنّه لو لم یکن کذلک للزم إحدی أمور خمسة کلّها باطلة وذلک لأنّه تعالیٰ یعلم جمیع الأشیاء فی الأزل، لأنّه عالم بذاته وذاته سبب تامّ لما سواه، والعلم بالسّبب مستلزم للعلم بالمسبّب، فهو من علمه بذاته یعلم جمیع الأشیاء فی الأزل لکنّ العلم بالشّیء لکونه صفة ذات إضافة یستدعی المعلوم ولا وجود للأشیاء بالوجودات الخاصّة العینیّة فی الأزل لأنّ المفروض کونها فیما لایزال لافی الأزل، وحینئذ إذا کانت صورها مرتسمة فی الأزل فهو المطلوب وإلّا یلزم إمّا أن یکون عالماً بالأشیاء فی الأزل إذا لم تکن للأشیاء شیئیّة فی الأزل أصلا لاماهیّة ولاوجوداً و هو الأمر الأوّل ، أو الالتزام بثبوت المعدومات منفکّة عن کافّة الوجودات علی ما یقوله المعتزلیّ إذا کانت للأشیاء

شيئيّة مهيّة فقط فى الأزل وهوالأمر الثّانى، أو الالتزام باتّحاد العاقل والمعقول على ما هو مذهب بعض المشّائين إذا كانت للأشياء شيئيّة الوجودىّ أيضاً فىالأزل لكن بالوجود العلمىّ المتّحد مع وجود العالم وهوالأمر الثّالث، أوالالتزام بالمثل الأفلاطونيّة إذاكانت لها شيئيّة الوجودىّ فىالأزل بالوجود العينىّ التّجرّدى على ما يقول بهالإشراقيّون و هو الأمر الرّابع ، أو الالتزام بازليّة الخلق إذا كانت الأشياء موجودة فى الأزل بالوجود العينىّ المادّىّ .

ولمّا كانت اللّوازم الخمسة المترتّبة علىسبيل منع الخلوّ وكلّها باطلة عندهم كان المقدّم أعنىعدم كون علمه تعالى بالارتسام كذلك، فيكون نقيضه أعنى كونه بالارتسام حقّا عندم، ولايخفى المنع عن بطلان اللوازم إذ عند من يقول بثبوت المعدومات أوباتّحاد العاقل والمعقول أو بالمثل الافلاطونية يختلّ القيّاس كما هو واضح . (آملى ۲/۳۱)

إمّا ذهنى ۲/۴۵

أى نحوآخر غيرالعينىّ وغيرالقائم بالذّات بل قائم لذاته الأقدس والذّهن العالى والسّافل مشهور فى ألسنتهم . (سبزوارى ۱۳۶)

علىٰ لغة ۵/۴۵

وهى لغة ربيعة . (هيدجى ۲۶۸)

أويكن مثل أفلاطونيّة ۸/۴۵

فيكون علمه تعالىٰ أشيآء خارجة عنذاته، وكلّ ما هومنالموجودات الخارجيّة فوجود ها عنه تعالى إنّما يصدر عنه بعلم سابق فيعود الكلام إلى كيفيّة معقوليّتها .

(هيدجى ۲۶۸)

بمثل قدرة ۹/۴۵

متعلّق بقوله : «انتقض» وجملة : «انتقض» خبرلقوله : «وقولهم علمه الأشيآ» ، لا غير وفى قوله «بمثل» خبر، فإنّ الجواد قد يكبو . (هيدجى ۲۶۸)

رالصّورة هنا لاتكفى ۱۲/۴۵

جواب عمّا قيل كما انّ فى العلم لايلزم وجود المعلوم الخارجىّ بل يكفى وجوده

بصورته كذلك لايلزم وجودا لمقدور بعينه الخارجىّ بل يكفى وجوده بصورته .

(هيدجى ٢٦٨)

والصّورة هنا لاتكفى ١٢/٤٥

يعنى لايمكن أن يقال يتعلّق القدرة بالشّىء الخارجىّ من جهة كون صورته مقدوراً كما كان يمكن القول بأنّ الشّىء معلوم من جهة كون صورته معلوما إذ المفروض عموميّة القدرة و إنّها متعلّقة بالشّىء العينىّ الخارجىّ فهو بوجوده العينىّ مقدور بالذّات لا بالعرض بخلافه فى العلم حيث أنّ الشّىء الخارجىّ فى العلم الارتسامىّ معلوم بالعرض هذا، و يمكن جعل ذلك بنفسه إشكالا على المشّائين حيث أنّه يلزم على قولهم كون الأشياء الخارجيّة معلومة له تعالى بالعرض ومن المعلوم سلب المعلوميّة عن المعلوم بالعرض كما يفصح عن صحّته كون اتّصافه بالمعلوميّة بالعرض، بمعنى أنّ إسناد المعلوميّة الى المعلوم بالعرض عرضىّ مجازىّ من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له نظير إسناد الحركة إلى جالس السّفينة والجرى إلى الميزاب إذا كانت السّفينة متحرّكة والماء جارياً، ومن المعلوم أنّ الأشياء الخارجيّة معلومة له تعالى بالذّات بحيث يكون إسناد معلوميّتها له تعالى حقيقيّا لامجازيّا . و بعبارة أخرى العلم الارتسامىّ مع ما فيه من الإشكال لا يكون علما بالمعلوم الخارجىّ أصلا فالالتزام به أشبه بنفى العلم عنه من إثباته كما لايخفى .

(آملى ٢٦/٢)

والحلّ إن لم يعن معناه العرض ١٣/٤٥

قال صدر المتألّهين: «لاخلاف لنا معهم أى القائلين بارتسام الصّور فى ذاته تعالى فى جميع ماذكروه فى إثباتها من الاصُول والمقدّمات ولا فى وجوب أن يكون تلك الصّور المعقولة لوازم ذاته، ولا فى كونها قائمة بذاته غيرمتباينة عن ذاته، إنّما المخالفة لنا معهم فى جعل تلك الصّور أعراضا وفى أنّ وجودها وجود ذهنىّ، ولولا تصريحاتهم بأنّها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحقّ عندنا، ولا يبعد أن يكون القول بعرضيّتها من تصرّفات المتأخّرين حيث أنّ كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصّور كانكسيمايس وغيره خالية عن ذكر العرضيّة كما يظهر لمن تتبّع مأثوراتهم» . (هيدجى ٢٦٨)

والحلّ إن لم يعن معناها العرض ١٣/٤٥

إعلم انّ العلم والقدرة والفاعليّة والعليّة ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطّرفين الّتى هى المضاف الحقيقىّ ، وقد تطلق و يراد منها مبادى تلك الإضافات ، ففاعليّة النّار للسّخونة مثلا قد تطلق ويراد منها النّسبة الّتى بين النّار وبين المنفعل منها ، وقد تطلق ويراد منها الصّورة النّوعيّة النّاريّة المسخّنة ، وهى متقدّمة على الفاعليّة بالمعنى الأوّل أعنّى الإضافة الّتى بين النّار و بين منفعلها المتأخّرة عنهما ، و هذه المذكورات من العلم والقدرة والفاعليّة بالمعنى الأوّل أعنى بما هى إضافة بين الشّيين متأخّرة عنهما ليست من الصّفات الكماليّة له تعالى، كيف و إلّا يلزم أن يكون لغير ذاته تعالى فى كماله الّذى هو عين ذاته مدخليّة وهو مستلزم لمدخليّة غيره فى ذاته لأنّ مدخليّة غيره فى كماله الّذى هو عين ذاته مستلزم لمدخليّة غيره فى ذاته وهو ضرورىّ البطلان واضح الاستحالة ، بل هى أى هذه المذكورات بالمعنى الثّانى أعنى بمعنى مبدء تلك الإضافات كمال له تعالى وتكون عين ذاته، فعلمه تعالى وقدرته وفاعليّته وعليّته وهكذا مايكون من هذا القبيل بمعنى ما هو مبدء العالميّة والقادريّة والفاعليّة و نحوها لايحتاج إلى تحقّق معلوم ومقدور ومنفعل لأنّها ليست نفس الإضافة بل هى مبدئها الّذى به تتحقّق الإضافة ، فالمعلوم تبع للعلم والمقدور للقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهكذا .
(آملى ٣٢/٢)

بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ١٥/٤٥

فيلزم الحاجة فى أشرف صفاته إلى مخلوقه . (هيدجى ٢٦٩)

ولامدخليّة لغيره تعالى فى تتميم ذاته أوصفاته ١٦/٤٥

كما مرّ انّه «ليس مجد ان وجودها انكشف» فعلمه بما سواه منطو فى علمه بذاته والشيئيّة الّتى بها يتمّ علمه بغيره شيئيّة الوجود الّذى هو النّحو الأعلى من كلّ وجود فإنّ شيئيّة الشّىء بتمامه لا بنقصه وما هو وما هو لم هو، فعلمه الذّاتى بذاته فى الأزل انطوى فيه علمه بالأشياء لأنّ ذاته جامعة لفعليّاتها . (سبزوارى ١٤٧)

أمّا سمعت ١٧/٤٥

فإنّ ذلك العلم بما هومضاف إلى‌الله علمه وهو بماهومضاف إلى المهيّات معلومه كما انّه بماهومضاف إلى‌الله تعالى إيجاد حقيقيّ وقدرة حقيقيّة وبماهومضاف إلى المهيّات وجودها وانوجادها فالمقدور فى نفس القدرة منطو . (سبزوارى ١٣٧)

أمّا سمعت منّا ١٧/٤٥

غرضه من هذه العبارة تنظير علمه الذّاتيّ الكماليّ فى عدم احتياجه إلى المعلوم إلى العلم الفعليّ بمعنى كون فعله الّذى هوالإضافة الإشراقيّة والوجود المنبسط عين علمه الّذى لايستدعى متعلّقاً بل به يتحقّق المتعلّق ، ووجه عدم الحاجة إلى المتعلّق فى العلم الفعليّ هو ما تقدّم فى قوله :

وجودها بما هو العلم سبق — كما بما انضاف إليها قد لحق

وقد عرفت شرحه ، ومن أنّ الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه سبحانه علم وبما هو مضاف الى المهيّات معلوم كما انّه بما هو مضاف إليه تعالى إيجاد وقدرة أى فى مقام الفعل و بما هو مضاف إلى‌المهيّات وجود، فالعلم والمعلوم والإيجاد والوجود والقدرة والمقدور كلّها شيء واحد بالحقيقة والتّفاوت بحسب تفاوت الإضافة والإعتبار .
(آملى ٢/٣٣)

كقول الرّضا (ع) له معنى الرّبوبيّة ٢٠/٤٥

معناها هو وجدان النّحوالأعلى‌من كلّ مربوب أوالخصوصيّة الّتى فى‌العلّة بإزاء المعلول ، ولولاها لم يتحقّق علّيّة ومعلوليّة ، أوله معنى الرّبوبية فى عالم الأسماء ومرتبة الواحديّة بأسمائه للأعيان الثّابتة ولم يوجد الموجودات المتفرّقة الّلايزاليّة بعد . و معنى العالم ولامعلوم إذ علم ذاته بذاته لذاته على وجه استتبع علمه بما سواه والمعلومات الّلايزاليّة لم يوجد بعد . (سبزوارى ١٣٧)

كقول الرّضاء (ع) «له معنى الرّبوبيّة» ٢٠/٤٥

قيل فى معنى أنّ له الرّبوبيّة إذلا مربوب وجوه :

الاوّل ، أنّ لـه تعـالى خصوصيـّة بتلك الخصوصيـّة علـّة لمـا سواه لابمعنى أنـّه تعالى ذات له تلك الخصوصيـّة بل هوتعـالى نفس تلك الخصوصيـّة حيث انـّك قد عرفت مراراً أنّ فاعليـّته تعالى للأشياء بنفس ذاته لانـّه تعالى شيء ثبت له الفاعليـّة .

الثّانى ، أنّ لـه معنى الرّبوبيـّة فى عالم الأسماء و مقام الواحديـّة حيث أنّ تعيـّنه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبـّرعنه بالاسم ملزوم لمهيـّة من الماهيـّات المعبـّر عنهـــا بالأعيان الثّابتة فى تلك المرتبة ولم يوجد الموجودات المتشتـّتة الوجود الـّلايزاليـّة بعد فى تلك المرتبـة « فله معنى الرّبوبيـّة » أى فى مقام الواحديـّة « إذلا مربوب » أى لاتكـون الموجودات الـّلايزاليـّة فى ذاك المقام .

الثّالث ، أن لـه معنى الرّبوبيـّة فى مقـام الفيض المقدّس و إظهـار مـا فى مقـام الفيض الأقدس وعالم العلم من الأعيان الثّابتة فى عالم العين على طبق ما فى العلم لما عرفت غير مرّة أنّ فيضه المقدّس أعنّى بهالوجود المنبسط بما هومضاف إليه تعالى إيجاد وربوبيـّة ومتقدّم و بما هومضاف إلى الأشياء وجود ومربوب ومتأخّر وتكون ربوبيـّته فى مرتبـة لم يكن معها المربوب ويصدق أنّ له معنى الرّبوبيـّة إذلا مربوب ، والمراد بالمعنى هوالمقصود كما انّ كلمة الحقيقيـّة فىالفقرة الثّانية أيضاً بمعنىالمقصود . ولعلّ قوله(ع) : « وله حقيقة الإلهيـّة إذلامألوه» إعادة لمعنىالفقرةالأولى ، وبعبارة أخرى إذ إلالاهيـّة والرّبوبيـّة بمعنى واحـــــد .

الرّابع ، وجد أنـّه تعـالى فى مقام الأحديـّة النّحو الأعلى من كلّ شيء على ما هو مورد البحث فى المقام منمسئلة الكثرة فىالوحدة ، وحيث أنّالحديث النّورى كان محتملا للمعانى الثّلاثة ولا يكون متعيـّناً فى معنى الأخير عبـّر فىمقام الاستشهاد به للمعنى الأخير المبحوث عنه فى المقام بالتأييد لابالدّليل . (آملى ٢/٣٥)

كما يجزى سنمّار ٢/٤٦

جزىٰ بنوه أباالغيلان عن كبر و حُسن فِعل [كما يجزى سنمّار]
(هيدجى ٢٦٩)

على أنّ الفعل فی نظائرالمقام منسلخ عن الزّمان ٣/٤٦

المراد بنظائر المقام كلّما يكون المسند إليه الفعل مجرّداً عن الزّمان كمبدء المبادی و جميع المجرّدات، وانسلاخه عن الزّمان لا بمعنى تجريده عنه على ما توهّم بناء على أن يكون الزّمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى أنّ الفعل موضوع لخصوصيّة مستلزمة لانفهام الزّمان عنه إذا أُطلق على الزّمانيّات فتكون دلالته على الزّمان عند إطلاقه على الزّمانيّات بالالتزام العقلیّ لا بالدّلالة التّضمّنيّة الوضعيّة. وتوضيح ذلك بأبسط من هذا موكول إلى ما حقّقناه فی الأصول. (آملی ٢/٣٩)

إذ للأشياء ٣/٤٦

أی المهيّات فإنّ الشّیء هو المشیء وجوده وهو المهيّة وكذا المراد بالنّقوش هو المهيّات، و إنّما كانت الوجودات الطّوليّة مرائی لصفاء الوجود وصيقليّته. ألا ترى الوجودات الطّوليّة الّتی فيك وهذه انموذجات تلك وأنّها بمنزلة قلمك ولوحك و قضائك وقدرك، فإنّ عقلك البسيط قلمك وعقلك النّفسانیّ لوحك وصورك الكليّة قضاؤك وصورك الجزئيّة الخياليّة قدرك كيف ارتسمت فيها نقوش المهيّات الكلّيّة والجزئيّة، فالكتابة مثلا الّتی هی فعل من أفعالك كامنة اوّلا فی عقلك البسيط كمون الحروف فی مداد رأس القلم الحسّیّ ثمّ تبرز بنحو الكليّة فی عقلك التّفصيلیّ النّفسانیّ مثل «أنّ كلّ الف كذا» و«كلّ باء كذا» وهكذا، ثمّ تبرز بنحو الجزئيّة فی خيالك، ثمّ تبرز بنحو الجزئيّة المادّيّة فی اللّوح الخارجیّ، ثمّ بعد ماتمّ نزولها صعدت إلى المشاعر وإلى بنطاسيا، وهكذا عادت كما ابتدأت.

وأمّا تحقيق المهيّات، فی العوالم الطّوليّة فقد مرّ وجهه من أنّ الوجود كلّما كان أتمّ كان أجمع المفاهيم والمهيّات ومن أنّ كلّ موجود محدود فی مرتبة يبقى مراتب من الوجود ليس له فيها وجود وبإزائه هناك مهيّة حاملة لإمكانه وعدمه فی تلك المراتب فتذكّر. (سبزواری ١٣٧)

إذ للأشياء أكوان سابقة ٣/٤٦

أی للماهيّات وجودات سابقة على وجودها الخاصّ بها، وهذه الوجودات السّابقة

مترتّبة طوليّة لمكان صفائها وصقالتها تنتقش فيها الماهيّات لامرّة بل مرّات ، فالإنسان الموجود بوجوده الخاصّ ينتقش فى عالم المثل المعلّقة مثلا فيوجد تارة بوجوده الخاصّ وأُخرى بالوجود المثالىّ المعلّق ، وثالثة يوجد فى عالم النّفوس الكليّة مرّتين : مرّة من ناحية انتقاشه من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ وأُخرى من حيث هو موجود فى عالم المثل المعلّقة ، ورابعة توجد فى عالم أرباب الأنواع ثلاث مرّات : مرّة من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ . وأُخرى من حيث هو موجود فى عالم الخيال المنفصل أعنى عالم المثال ، وثالثة من حيث كونه موجوداً فى عالم النّفس الكلّىّ ، وخامسة فى عالم العقل المتّصل بعالم العقول المتكافئة أربع مرّات ، وهكذا حتّى ينتهى إلى وجود الواجب - جلّ شأنه - الّذى هو كلّ الوجود و بوجوده يوجد كلّ موجود على ما مرّ فى قضيّة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء . (آملى ٢/٤٠)

كمرائى ٤٦/٤

أى الوجودات كمرائى متفاوتة وفى كلّ مرتبة من مراتب الوجود نحو ظهور للشّىء ، فالإنسان مثلا لـه فى كلّ درجة من درجات وجوده العقلىّ والخيالىّ والحسّى واللّفظىّ والكتبىّ والعينىّ نوع ظهور ، فالوجودات المترتّبة للأشيآء كمرائى لها . (هيدجى ٢٦٩)

فذا مراتب حال عاملها وصاحبها يبان علمه ٤٦/٦

أى كلمة « ذا مراتب » حال عاملها قوله «يبان» وصاحبها قولـه « علمه » والمعنى انكشاف الأشياء له تعالى مراتب متعدّدة يظهر علمه فى حال كونه ذا مراتب ، وتلك المراتب ستّة : خمسة منها متّفق فيها وهى العناية والقلم واللّوح والقضاء والقدر ، وواحدة مختلفة فيه أنكرها صدر المتألّهين ولكنّها عند المصنّف مرضّى وهى مرتبة القـدر العينىّ المعبّر عنها بسجلّ الكون أى دفتر الوجود العينىّ ، ولعلّ تسميتها بسجلّ الكون . اقتباس من القرآن الكريم : « يَوْمَ نَطْوِى السَّمَاء كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ » . (آملى ٢/٤١)

سجلّ كون ٤٦/٧

أى دفتر الوجود الكـونى ، فله حضور علمّى عند الحقّ لكونه معلولـه والمعلول

ربط محض لعلّته ، ومن أسقط نظر إلى انّ العلم والمعلوم بالذّات لابدّ أن يكون وجوده للعالم، وهذا الوجود الطّبيعىّ موجود للمادّة بعلاوة انّ بناء العلم على الوجود الحضورىّ وهذا مشوب بالتّباعد المكانىّ والتّمادى الزّمانىّ. والجواب انّ وجوده للمادّة لايغيبه عن الحقّ المحيط والتّباعد والتّمادى المذكوران لا يخرجانه عن حضورما يجب وجوده .
(سبزوارى ۱۳۸)

سجلّ كون ٧/٤٦

اقتباس من كتاب الإلهى : «يَوْمَ نَطْوِى السَّمَآءَ كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»
أراد به صحيفة الأكوان المكتوبة بمداد الموادّ الجسمانيّة الهيولانيّة، إذ تلك العوالم العالية كتب الهيّة وصحف ربانيّة . (هيدجى ٢٦٩)

بعضهم أسقط ٨/٤٦

وهو صدرالمتألّهين فى الأسفار حيث قال : « فما أسخف قول من حكم بأنّ تلك الصّور الجزئيّة فى موادّها الخارجيّة اخيرة مراتب علمه تعالى ، وكأنّه سهى أو نسى ما قراءة فى الكتب الحكميّة أنّ كلّ إدراك وعلم فهو بضرب من التّجريد عن المادّة وهذه الصّور معهودة فى المادّة مشوبة بالأعدام والظّلمات . (هيدجى ٢٦٩)

عناية ٩/٤٦

أنكرها الإشراقيّون وأثبتها أتباع المشّائين ولكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه. والفرق بين القضآء وبينها عندهم على ما قال المحاكم أنّ فى مفهوم العناية تخصيصا ، و هو تعلّق العلم بالوجه الأصلح والنّظام الأليق بخلاف القضآء فإنّه العلم بوجود الموجودات جملة ، ولكن قول المصنّف بعد أسطر كما يقول به المشّآئون صريح فى أنّ القضآء عندهم هى الصّورالقائمة فى القلم بنحو الارتسام، والفرق بينهما على رأى المصنّف ـ قدّس سرّه ـ أحدهما فى مرتبة الذّات والآخر فى مرتبة المتأخّرة عن الذّات حيث قال فى متعلّقاته على الأسفار : «لمّا كان القضآء هوالعلم الكلّى المحيط الّذى بعد مرتبة الذّات على ضربين : قضآء إجمالى و هوالصّور القآئمة بالقلم أعنى العقل

الأوّل بل مجموع العقول الطّوليّة لانّ التّرتيب يؤدّى إلى الوحدة، وقضاء تفصيلىّ أوّلى وهو الصّور الفائضة بالعقول التّفصيليّة أعنى الطّبقة المتكافئة، وتفصيلىّ ثانوىّ وهو الصّور الفائضة على النّفوس الكليّة المسمّاة باللّوح المحفوظ وبامّ الكتاب.

(هيدجى ١٧٠)

مشتملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

أشرنا بلفظ الخير إلى أنّ المراد اشتماله على فعليّاتها وجهاتها النّورية لانقايصها وجهاتها الظّلمانيّة. (سبزوارى ١٣٨)

مشتملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

قد مرّ فى الحواشي السّابقة أنّه يعتبر فى كلّ ممكن موجود اعتبارات ثلاث:

١ــ وجوده الّذى هوجهة خيريّته ونوريّته.

٢ــ وحدّ وجوده الّذى هوعبارة عن عدم وجدانه اوجود آخر يكافؤه أو وجود فوقه فى المرتبة حيث أنّ كلّ وجود دان فاقد لمرتبة الأعلى منه وكلّ وجود عال واجد لمرتبة ما دونه كما هوالحكم فى العلّة والمعلول حيث أنّ العلّة واجدة لتمام مراتب معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علّته، و إن شئت فقل إنّ العلّة مرتبة الشّديدة من المعلول فذات وجود المعلول ملغاة عنه حدّه الّذى هو ضعفه الّذى يرجع إلى الأمر العدميّ تتحقّق فى العلّة وإن لم يكن ضعفه فيها.

٣ــ وما ينتزع من حدّ وجوده الّذى هو عبارة عن المهيّة الّتى هى أمر عدمى، فالمراد باشتمال الوجود البسيط على كلّ الخيرات هواشتماله على جهة الوجود من كلّ موجود وإن كان مسلوبا عنه ما يرجع إلى حدّه أوإلى مهيّته. (آملى ٢/٤٢)

وهى عند المشّائين صور مرتسمة فى ذاته ١٢/٤٦

المشّائون أثبتوا القلم العنائى للحقّ تعالى شأنه ووافقهم فى ذلك أرباب الحكمة المتعالية أعنى صدر المتألّهين - قدّس سرّه - وأتباعه وإن اختلفوا معهم حيث أنّه عند المشّائين عبارة عن الصّور المرتسمة فى الصّقع الرّبوبى و عند ارباب الحكمة المتعالية و منهم المصنّف -

قدّس سرّه - عبارة عن نفس ذاته تعالى الّذى عرفت انّه عين علمه بذاته، وبالعلم بذاته يعلم جميع ماعداه علماً اجمالياً فى عين الكشف التّفصيلىّ، فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العنائى عند المشّاء وعينيّته عند المصنّف وأحزابه ، وأما الإشراقيّون فهم منكرون للعلم العنائىّ حيث أنّهم لايقولون بالصّور المرتسمة و أن علمه بذاته علم إجمالىّ فقط بما عداه لاجهة كشف تفصيلىّ فيه أصلا ، فهم لايعولون بالعلم العنائىّ . (آملى ٤٢/٢)

وفعليّاً أى منشأ لذلك النّظام ١٣/٤٦

أى بكلمة «أى» التّفسيريّة للاحتراز عن العلم الفعلىّ بمعنى كونه فى مرتبة الفعل أعنى به الوجود المنبسط الّذى قد عرفت انّه فعله وانّه عين علمه فى مرتبة فعله . فالعلم العنائىّ عند المصنّف - قدّس سرّه - تبعاً لصدر المتألّهين - قدّس سرّه - هو علمه تعالى بالأشياء فى مرتبة ذاته علما مقدّساً عن شوب الإمكان والتّركيب وهو وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدّيا إلى وجودها فى الخارج مطابقا له أتمّ تأدية . قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار : «العناية هى العلم السّابق التفصيلىّ الفعلىّ بالنّظام الأحسن ، والعلم الفعلىّ بالنّظام الأحسن مايكون علّة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذّاتىّ» . (آملى ٤٣/٢)

أى عالم الكون ١٤/٤٦

بمعنى الطبع . (هيدجى ٢٧٠)

من نظامه الرّبانى ١٤/٤٦

أى من نظامه العلمىّ، وعلمه بالنّظام أمّا على طريقة ارتسام الصّور فلأنّه عند قائليه بترتيب سببىّ ومسبّبىّ كما فى تقدّم صورة الأربعة على الزّوجيّة و تقدّم صورة الزّوجيّة على صورة زوج الزّوجيّة مثلا ، وأمّا على المنهج الأعلى والمشرب الأحلى من وجدانه النّحو الأتمّ الأبهى من كلّ وجود فللترتّب بين مفاهيم الصّفات كتقدّم الحيوة على العلم وتقدّمه على المشيّة والإرادة ونحوها ، وللترتّب بين المهيّات الثّابتات العلميّة لتقدّم مهيّات الجواهر على مهيّات الأعراض وتقدّم المهيّات البسيطة على المهيّات

المركّبة والفسحة باعتبار وجودها بوجود واسع علمىّ وجوبىّ . (سبزوارى ١٣٩)

إشارة إلى أنّه لايمكن نظام أشرف من هذا النّظام ١٤/٤٦

وقد أوضح الغزّالى فى كتاب التّوكّل من الإحياء أشرفيّة هذا النّظام المشاهد ببيان آخر أوفى . (آملى ٢/٤٣)

لكونه ظلّا للجميع ١٦/٤٦

لأنّ نظام الأمور الواقعة فى هذا العالم متعلّق بحركات الأفلاك وأوضاعها و نظام الأفلاك ظلّ لنظام عالم القضآء الإلهىّ الذّى فى غاية التّمام وعلى أحسن النّظام .

(هيدجى ٢٧٠)

وهو العقل الأوّل قلم ١٨/٤٦

إذ القلم عبارة عمّا يكون واسطة فى إضافة ما فى سرّ المكنون من مبدء مفيضه و ظهوره فى عالم الشّهادة والنّشر على اللّوح والقرطاس والعقل الأوّل لإضافة صور - المصوّرات من مبدء الفيض ونقشها فى قوابلها على وجه التّجدّد والتّقضى كذلك .

(آملى ٢/٤٤)

لكونه وسائط فى إفاضة العلوم ١٩/٤٦

قال الله تعالى : « اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ » .

(هيدجى ٢٧٠)

وبوجه كلّ العقول ١٩/٤٦

يعنى العقول المترتّبة الطّوليّة كلّها أقلام علية ، فالعقل الأوّل يكون هو القلم الأعلى . وهذا الوجه الّذى به يكون كلّ العقول أقلاماً هو التّرتّب الطّولى بينها المستلزم لوجدان كلّ عال منها جميع فعليّات ما دونه بوجه البساطة والوحدة وكون كلّ سافل منها مقام نشر العقل المتقدّم عليه فيكون التّرتّب الطّولىّ بينها مؤدّياً إلى الوحدة بجامعيّة كلّ ما فوق فعليّات ما دونه على نحو اللّف وواجديّة كلّ ما دون كمالات ما فوقه بنحو النّشر وإنّما التّفاوت بينها بنحوى اللّف والنّشر . (آملى ٢/٤٤)

وصور قامت به، أى بالقلم ٢٠/٤٦

يعنى انّ المثل الأفلاطونيّة والعقول المتكافئة العرضيّه عالم القضاء الحتمىّ ولكنّه قضاء تفصيلىّ كما انّ العقول المترتّبة الطّوليّة الّتى هى القلم قضاء إجمالى. قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار: «القضاء هو العلم الكلّى المحيط الّذى بعد مرتبة الذّات و هو على ضربين: ١- قضاء إجمالىّ وهو الصّور القائمة بالقلم أعنى العقل الأوّل بل مجموع العقول الطّوليّة لأنّ التّرتيب يؤدّى إلى الوحدة. ٢- قضاء تفصيلىّ أوّلىّ وهو الصّورة القائمة بالعقول التفصيليّة أعنى الطّبقة المتكافئة، وتفصيلىّ ثانوىّ وهو الصّور الفائضة على النّفوس الكليّة من جهتها العقليّة المسمّاة باللّوح المحفوظ وباُمّ الكتاب».

(آملى ٢/٤٥)

وصوراً ١/٤٧

منصوب بفعل مقدّر يفسّره قوله: «جمعها» تقدير البيت: وجمع كلّ صور من الصّور القضائيّة الصّور الّتى تحته، وظهر انّه لم يرد من قوله: «وصفناها» الوصف النّحوى أى النّعت بل أراد بيان حال الصّور القضائيّة بأنّ كلّ واحد منها يجمع الصّور الّتى تحته بنحو الوحدة. (هيدجى ٢٧١)

قضاؤه التّفصيلىّ ٥/٤٧

لأنّ القضاء وجود الشّىء فى عالم الإبداع على سبيل الكلّيّة كما انّ القدر وجوده فى عالم الإختراع ونشأة الإنشاء على سبيل الجزئيّة، وهنا قضاء أكثر تفصيلا وهو هذه الصّور المفاضة على اللّوح المحفوظ الّذى هو النفّس الكلّيّة. وإنّما كان القلم قضاء إجماليّا لوجدانه وجودات الصّور القضائيّة بمرتبتها وكلا قسميها بنحو واحد بسيط، فللقضاء التّفصيلىّ الأوّلىّ محلّ صدورىّ وهو القلم ومحلّ القبول وهو اللّوح المحفوظ.

(سبزوارى ١٣٩)

لكونها عقولاً عرضيّة متكافئة ٥/٤٧

إن قلت: كيف تكون متكافئة وقد قال قيامها به صدور بلا واسطة أو بواسطة.

قلت : المراد بالقلم هنا مجموع العقول الطّولیّة . (هیدجی ۲۷۱)

نفس سما ۷/٤۷

سیأتی فی موضعه إن شاءالله أنّ نفوس السّموات تتصوّر العقول التّسعة الّتی تتشبّه بها فی تدویراتها أجسامها وتدرك أیضاً حرکاتها و أوضاعها الجزئیّة ، ففیها شیء کعاقلتنا تعقل الکلیّات والمجرّدات وشیء کخیالنا وحسّنا المشترك تدرك الجزئیّات .

(سبزواری /۱۳۹)

نفس سماء کلیّة ۷/٤۷

إعلم انّ المحققین ذهبوا إلی أنّ للسّماء نفسین : ۱ـ کلّی تدرك الکلّیّات والمجرّدات وهی فی السّماء کالنفس المجرّد المدرك للمعقولات فی الإنسان وهی المعبّر عنها باللّوح المحفوظ . ۲ـ نفس جزئیّ تدرك الجزئیّات وهی فیها کخیالنا والحسّ المشترك منّا و یعبّر عنها بلوح المحو والإثبات ، وکونها لوحاً کالنّفس الکلّیة لأجل قبولها الصّور الفائضة علیهما ممّا فوقهما، والتّعبیر عنها بالمحو والإثبات وعن النّفس الکلیّة باللّوح المحفوظ لأجل تغیّر مافیها لأجل کونها صوراً جزئیّة وانحفاظ ما فی النّفس الکلّیة عن التّغیر لأجل تجرّدها وکلیّتها . (آملی ۲/٤٥)

صفة نفس ۸/٤۷

فیه مالا یخفی . (هیدجی ۲۷۱)

لوح حفظ ۸/٤۷

قال صدرالمتألّهین : «اللّوح المحفوظ عبارة عن النّفس الکلّیّة الفلکیّة سیّما الفلك الأقصی إذ کلمّا جری فی العالم أو سیجری مکتوب ثبت فی النّفوس الفلکیّة فإنّها عالمة بلوازم حرکاتها » انتهی .

قد سبق عن المصنّف فی مبحث توحید إله العالم نقلا عن الشّیخ وجه إطلاق لفظ کلّ علی العقل والنّفس وانّ فیه استعمالین ،أمّا انّ للفلك نفسا منطبعة فقط ،أوله نفساً مجرّدة مدرکة للکلّیّات فقط ، أوله النّفسین کلتیهما معا ، أو لنفسه هویّة واحدة ذات

مرتبتين فيه أقوال مختلفة سيشير إلى بعضها فى الفريدة السّادسة . (هيدجى ٢٧١)

فإنّ القدر ١٢/٤٧

يقال له : «كتاب المحو والإثبات» . (هيد جى ٢٧١)

فإنّ القدر على وزان القضاء ١٢/٤٧

قال المصنّف - قدّس سرّه - فى حاشيته على الأسفار : والقدر على ضربين : علمىّ وهو الصّور القائمة بالنّفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة . وعينىّ وهو بالحقيقة صور مرتّبة سجلّ الوجود . وقال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - القدر عبارة عن وجود صور الموجودات فى عالم النّفسى السّماوى على وجه الجزئىّ مطابقة لما فى موادّها الخارجيّة الشّخصيّة مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء . (آملى ٢/٤٥)

القضآء ١٢/٤٧

ويقال له : «امّ الكتاب» كما أشار إليه بقوله تعالى : «يمحوُا اللهُ ما يشآءُ وَ يُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَابِ» . (هيدجى ٢٧١)

وتلك الصّور عند المشّائين ١٣/٤٧

قال - قدّس سرّه - فى حاشية الأسفار : «وهى أى هذه الصّور عند المشّائين على سبيل الإنطباع ، وأمّا عند الإشراقيّين فعلى سبيل المظهريّة لكون الصّور القدريّة عندهم مثل معلّقة قائمة بذواتها . (آملى ٢/٤٦)

وعند الإشراقيين المثل المعلّقه ١٤/٤٧

فالصّور القدريّة السّابقة على الصّور الكونيّة الطّبيعيّة إتّفاقيّة بين الفئتين إلّا انّها عند المشّائين مرتسمة فى لوح النّفس المنطبعة السّماويّة ، لأنّ السّموات - كما تعلم - أوضاعها ولوازم أوضاعها بنحو الكلّيّة أى كلّما كان كذا من الأوضاع كان كذا من اللّوازم كذلك تدرك أوضاعها الصّادرة عنها بنحو الجزئيّة ولوازمها الجزئيّة فى هذا العالم الكونىّ إذ العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللّازم . (سبزوارى ١٣٩)

المثل المعلّقة ١٤/٤٧

المسمّاة بعالم المثال والخيال المنفصل وهى الأبدان الّتى تعلّقت به النّفوس المفارقة . (هيدجى ٢٧١)

علميّه ١٤/٤٧

إشارة إلى ما هو المرضىّ عنده من أنّ القدر على ضربين : «علمىّ وهو الصّور القائمة بالنّفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة ، وعينىّ وهو بالحقيقة صور مرتّبة سجلّ الوجود . (هيدجى ٢٧١)

وسجلّ الكون ١٥/٤٧

أى دفتر الوجود الكونىّ هو القدر العينىّ وهو أعنى عالم الوجود الكيانىّ مرتبة الأخيرة من مراتب علمه تعالى وهى القدر العينىّ باصطلاح بعض .

وقد اختلف كلمات صدر المتألّهين فيه ؛ فأثبته من مراتب العلم فى كتاب المبدء والمعاد، وأنكره فى الأسفار وشنّع الفاعل به غاية التّشنيع . (آملى ٤٦/٢)

أى عينىّ القدر والقدر العينىّ ١٦/٤٧

لكن بما هى مضافة إلى المبادى العالية قدر عينىّ كما انّها بما هى هى مقدّرة . (سبزوارى ١٤٠)

ماخوذة بالنّسبة إلى المبادى ١٩/٤٧

يعنى انّ جميع المادّيات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً حضوريّاً قضاء عينىّ . (هيدجى ٢٧٢)

ولكن مأخوذة بالنّسبة إلى المبادى طولاً ١٩/٤٧

وتكون بهذه النّسبة من عالم الدّهر، إذ الدّهر عنده نسبة المتغيّر إلى الثّابت كما مرّ مراراً. وقيل إنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ جميع المادّيّات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة علم الله سبحانه إليها علماً حضورياً قضاء عينىّ، وإذا كان إطلاق القضاء على الصّور العينيّة فى لسان المحقّق الدّاماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت أبسط و أشرف

وأقدم فلا غروفی إطلاق القدر علیها ولا مؤاخذة فی إطلاقه سیّما بهذه المؤاخذة الشّدیدة . (آملی ۲/۴۸)

فاطلاق القدر ۱۹/۴۷

أی حین إطلاق السیّد القضآء علی الصّور العینیّة فلا غروفی إطلاق القدر علیها. قال صدر المتألّهین: « وأمّا وجود هذه الأکوان المادیّة فی موادّها الهیولائیّة الظّلمانیّة فهل هی أیضا من مراتب العلم کما ظنّ أم لا، فالحق انّ ذلک ظنّ فاسد فإنّ هذا الوجود لیس وجوداً إدراکیّا، نعم، لوقیل إنّها معلومة بالعرض بواسطة الصّور الإدراکیّة المطابقة لها لکان متوجّها» انتهی ملخّصاً . (هیدجی ۲۷۲)

وهذا النّور عین المشیّة والشّعور ۲۱/۴۷

بل الأنوار القاهرة والمدبّرة عین المشیّة والشّعور فکیف یکون نور الأنوار بهر برهانه. (سبزواری ۱۴۰)

لأالفیّاضیّة لازم النّور ۲۲/۴۷

فالنّور فیّاض لذاته یعنی انّ علمه بالأشیآء نفس إیجاده لها وله الإضافة الفعّالیّة إلی جمیع الأشیآء . (هیدجی ۲۷۲)

وهذا عین المشیّة والشّعور ۱/۴۸

القدرة کما فسّرها فی الشّواهد الرّبوبیّة هی الإفاضة مع العلم والمشیّة. قال - قدّس سرّه - وقدرته تعالی إفاضة الأشیآء عنه بمشیّته الّتی لاتزید علی ذاته وهی العنایة الأزلیّة الّتی هی علمه الّذی لایزید علی ذاته . . (آملی ۲/۴۸)

أی الحدوث الزّمانی ۱/۴۸

أی مسبوقیّة الفعل بالعدم سبقاً انفکاکیّا . (هیدجی ۲۷۲)

فاعتبروا ۲/۴۸

إعلم انّ بعضهم اعتبروا فی القدرة إمکان التّرک إمکانا ذاتیّا، وبعضهم إمکانه إمکانا وقوعیّا، والممکن الوقوعیّ مالا یلزم من فرض وقوعه محال والحال انّ فیه کلّ المحال

لأنّ عدم المعلول كاشف عن عدم علّته كعدم العقل الأوّل أوعدم الفعل المطلوب، وبعضهم اعتبروا الوقوع فى التّرك، وفيه انّه تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة . (سبزواری ١٤٠)

فاعتبروا فى مفهوم القدرة ٢/٤٨

قد سبق منّا الإشارة إلى دليلهم وجوابه فى مبحث القوّة والفعل. (هيدجى ٢٧٢)

وقد عرفوا القدرة بصحّة الفعل والتّرك ٣/٤٨

اعلم انّ للقدرة تعريفين مشهورين : أحدهما ، للمتكلّمين و هو انّ القدرة هى صحّة صدور الفعل ولاصدوره، والمراد من الصّحة هى الإمكان والجواز العقلىّ و مرجعه إلى الإمكان الذّاتىّ ، فمعنى صحّة الفعل والتّرك هوانّ كلّ واحد من طرفى الفعل والتّرك بالقياس إلى ذات الفاعل ممكن بالإمكان الذّاتىّ بحيث أنّه فى ذاته مع قطع النّظر عمّا هو خارج عن ذاته يمكن بالإمكان الذّاتىّ ، و يجوز بالتّجويز العقلىّ أن يصدر منه الفعل وأن لا يصدر وإن كان بالنّظر إلى ما هو خارج عن ذاته مثل إرادته الزّائدة عن ذاته ونحوها مما يجب صدوره أويمتنع صدوره، ولكن هذا الوجوب والإمتناع الطّارى بملاحظة ما هوخارج عن ذات الفاعل لاينافى الإمكان الذّاتىّ بالنّظر إلى ذاته كما فى كلّ ممكن ذاتىّ حيث انّ وجوده محفوف بوجوبين لكن احتفافه بهما لاينافى إمكانه فإنّ الإمكان حكم له بالنّظر إلى ذاته، والوجوب سواء كان السّابق على وجوده أوالّلاحق عنه حكم له بالنّظر إلى غيره ، وقد مرّ فى مباحث الإمكان اجتماع الإمكان الذّاتىّ مع الوجوب والامتناع الغيريّين بل الممكن لايخلو عن أحدهما أبداً حيث أنّه إمّا موجود أو معدوم وفى حال وجوده محفوف بوجوبين وفى حال عدمه محفوف بامتناعين .

ولايخفى انّ القدرة بهذا المعنى إنّما يتصوّر فيمن كان فعله الصّادر عنه متوقّفا على أمور خارجة عن ذاته من العلم والإراده الزّائدتين على ذاته، وأمّا بالنّظر إلى فاعل يكون علمه و إرادته وكلّما يتوقّف عليه فعله نفس ذاته فهو من حيث نفس ذاته الّذى عين العلم والإرادة مما لايصحّ إمكان فعله و تركه لأنّ ذاته مع قطع النّظر عمّا عداه بمنزلة ذات الفاعل الّذى يكون علمه وإرادته زائدتين على ذاته و يلاحظ فعله بالنّسبة إلى ذاته فى حال علمه وإرادته. وبما ذكر يظهر تفسير الثّانى للقدرة وهوتفسير الحكماء من أنّ القدرة

کون الفاعل فی ذاته إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل سواء کانت مشیّته زائدة علی ذاته کما فی الممکن أو کانت عین ذاته کما فی الواجب، وسواء کان علی سبیل الدّوام شاء وفعل أولم یشاء ولم یفعل، أوشاء فی وقت وفعل فیه ولم یشاء فی وقت ولم یفعل فیه کما فی الواجب أیضاً علی رأی المتکلّمین. ولیس من شرط القدرة عندهم تفکیک الفعل عن الفاعل ولا تعلّقها بالطّرفین فی وقتین ولایکون المعتبر فیها عندهم دوام الفعل أودوام التّرک بل هی بهذا المعنی یعمّ الجمیع فی مقابل الفاعل بالإیجاب الّذی لایکون تأثیره فی فعله مع العلم والمشیّة کتأثیر النّار فی الإحراق مثلا . (آملی ۲/ ۵۰)

وواجب الوجود بالذّات ٤/٤٨

کیف وقد بیّنا سابقا انّ کلّ الصّفات الکمالیّة لـه یرجع إلی وجوده الحقیقیّ، فوجوبها وجوبه ووجوده البسیط المبسوط کیف یکون موضوع الإمکـان ولامهیّة لـه والإمکان الذّاتی موضوعه المهیّة حیثیّة الوجود مطلقا وحیثیّة الوجوب والإباء عن العدم، فکیف الوجود البسیط المبسوط؟، فکیف یعرف قدرته الوجوبیّة بالصّحة والإمکان؟، وهل یصحّ علی وجوده الصحّة حتّی تصحّ علی قدرته أو سایر صفاته تعالی ؟.
(سبزواری ۱٤۰)

فالقدرة کون الفاعل ٤/٤٨

فالقادر هو الّذی إن شاء فعل وإن لم یشـاء لم یفعل، وهذه الشّرطیّة صادقة و إن وجبت المشیّة وامتنعت اللّامشیّة، إذ وجوب المقدّم وامتناعه لاینافی صدق الشّرطیّة. فمن توهّم انّه لابدّ فی کون الفاعل قادراً أن یقع منه اللّامشیّة وقتاً مّا أوصحّ وقوعها أخطأ لانّ الواجب تعالی یصدق علیه انّه لـولم یشاء لم یفعل و إن کان ذلک المفروض محالاً، لانّ مشیّة الله واجبة کذاته لانّها عین ذاته کما یصدق لولم یکن الصّانع موجودا لم یکن العالم موجودا وإن کانت هذه الحملیّة کاذبة. (هیدجی ۲۷۲)

فالقدرة کون الفاعل بحیث ٤/٤٨

لکنّه شاء ففعل فهذا یصحّ فی قدرته والصّحة والإمکان لایصحّ إذ لیس فیـه اعتبار إمکان والشّرطیّة لاترجع إلیه لأنّها تتألّف من واجبین و من ممتنعین کما تتألّف

من ممکنین ، وإنّما یتطرّق الشّرطیّة لکون وجوده تعالی عین العلم والمشیّة والإرادة فیصدق انّه إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل لکونه لیس کالطّبایع العدیمة الشّعور العدیمة المشیّة ، فمجرّد العلم والمشیّة یقتضی ذلک و ان لا یتطرّق ترک الفعل لتمامیّته وغنائه وجوده وعدم جواز أُفول نوره وتناهی فیضه . (سبزواری ١٤٠)

کما قلنا ٥/٤٨

متعلّق بقوله : « لایلزمنّها » . (هیدجی ٢٧٣)

کما قلنا ٥/٤٨

أی فی قولنا : «لایلزمنّها حدوث ما فعل» وأشرنا إلی تعریف القدرة وإنّها عبارة عن کون الفاعل بحیث إن شاء فعل وإن لم یشاء لم یفعل ، لأنّ هذا التّعریف هو الّذی یجامع مع عدم حدوث المقدور بخلاف التّعریف المرضیّ عند المتکلّمین حیث أنّه یعتبر فی القدرة علیه انفکاک متعلّقها وقتاً ما عن الذّات . وقد اعتبر بعضهم إمکان التّرک إمکانا ذاتیّاً وبعضهم إمکانه إمکانا وقوعیّاً . (آملی ٢/ ٥١)

لکنّ بالفعل الشّعور ٥/٤٨

إشارة إلی الفرق بین القادر المختار والفاعل الموجب ، فالأوّل هو الّذی یکون عالما بصدور الفعل عنه ، والثّانی هو الّذی لایکون عالماً بصدور الفعل عنه کالقوی الطّبیعیّة . فما یقال من أنّ الفرق بینهما انّ المختار ما یمکنه أن یفعل وأن لا یفعل والموجب مالایمکنه أن لایفعل باطل . (هیدجی ٢٧٣)

ویلزمه المشیّة المعتبرة ٦/٤٨

أی اقتصرنا فی العبارة علی اعتبار الشّعور فی القدرة ولم نعتبّر المشیّة لوجهین :

أحدهما ، فی الواجب تعالی لأنّ مشیّته وإرادته علمه المنشاء للنّظام الأحسن من حیث اشتماله علی الخیر والسّنا والحسن والبهاء فیکون مرادا تبعا لإرادته ذاته وابتهاجه بذاته بل قال الاشعری : « الإرادة نفس اعتقاد المنفعة » .

وثانیهما ، عامّ وهو انّه قد سبق اعتبارها أیضاً فی مبحث القوّة والفعل .

والحاصل أنّه لايعتبـّر فى القدرة الصـّحـّة والإمكان مطلقا ووقوع التـّرك، وأمـّا الحدوث والتـّجدّد فى العالم فمن دليل آخر، فبطل قول من ادّعى التـّلازم بين التـّفسيرين أى «صحـّة الفعل والتـّرك» و«كون الفاعل بحيث . . .»، وباطل أيضاً قول من يرجع الإمكان إلى طرف العالم لوجهين: أحدهما انّ المعرِّف عين المعرَّف فكيف يعرف القدرة الّتى هى صفة الفاعل بالإمكان الّذى هو صفة المفعول ، وثانيهما انـّه يلزم أن يكون تأثير الطـّبايع قدرة لإمكان مفعولاتها فلايبقى إيجاب أصلا . (سبزوارى ١٤١)

ويلزمه ٦/٤٨

دفع لما يتوهـّم من عدم المناسبة بين قوله: «فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شآء. . .» وبين قوله كما قلنا : «لكنّ بالفعل الشـّعور...» . (هيدجى ٢٧٣)

ويلزمه المشيـّة ٦/٤٨

هذا إعتذار عن ترك ذكر المشيـّة فيما يعتبر فى القدرة و هوالعلم والمشيـّة والإقتصار على ذكر العلم فقط، و بيان الاعتذار على ما أفاده فى الحاشية أمران : أحدهما، انّ ذكر اعتبار العلم فى القدرة يغنى عن اعتبار المشيـّة فيها وذلك فى خصوص قدرة الواجب حيث أنّ علمه تعالى إرادته وكلاهما عين ذاته الأحديـّة فلايحتاج مع اعتبار العلم فى قدرته اعتبار مشيـّته تعالى أيضاً لأنّ مشيـّته تعالى يلازم علمه أعنى مفهوماً لاتـّحادهما مصداقا. وثانيهما، أنّ إعتبار المشيـّة فى القدرة مطلقـاً ولو فى غيرالواجب قد ذكر فى مبحث القوّة والفعل حيث قال :

للقـدرة انم قوّة فعليـّـة إن قارنت بالعلم والمشيـّة (آملى ٥١/٢)

فالحق موجب ٨/٤٨

متفرّع على المصراع الأوّل يعنى لما وجب علمه بفعله وكـان العلم والمشيـّة واحداً عين ذاته تعـالى كان فاعلا مختاراً أوكان صدور الفعل بإرادته وعلمه ورضاه، ولايكون فاعلاً غير مختار وانّ فعله صدر عنـه بالجبر مع أنـّه وجب صدور الفعل عنه با لإرادة والعلـم .

وبالجملة انّ الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالإرادة والإختيار لاينافى الإرادة والإختيار بل يؤكدّهما » لأن اتمّ الأسباب ما يجب به المسبّب فأتمّ الإرادات ما يجب به المراد . (هيدجى ٢٧٤)

عموم الجعل ١٧/٤٨

فاعل «يعطى» . (هيدجى ٢٧٤)

يعطى عمومها عموم الجعل ١٧/٤٨

هذا البرهان مركّب من مقدّمتين : إحديهما ، أنّ ملاك المجعوليّة عامّ فى جميع الممكنات فيعمّها الجعل لعموم ملاكه . والثّانية ، أنّ المؤثّر فى الوجود ليس إلّا الله سبحانه وتعالى ولاجاعل إلّا إيّاه .

أمّا المقدّمة الأولى فطريق إثباتها هوانّ ملاك المجعوليّة هوالإمكان حيث أنّ الممكن لإمكانه يحتاج إلى الجاعل وإن علّة إحتياجه إلى العلّة هوإمكانه حسب ما تقدّم فى مبحث الإمكان. وأمّا المقدّمة الثّانيّة فلما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - فى العبارة ، وحاصله أنّ غير الواجب إمّا ممكن أو ممتنع ، والممكن إمّا موجود أو معدوم ، لاسبيل إلى توهّم جاعليّة الممتنع أوالمكن المعدوم لأنّ المعدوم لاشيء محض فكيف يمكن أن يتوهّم أن يكون عشيء الشّيء ومعطى وجوده . و أمّا الممكن الموجود فهو لايخلو عن ملابسة القوّة من الإمكان الذّاتىّ فى جميعه والاستعدادىّ فى بعض أقسامه ، والإمكان سواء كان ذاتيّاً أواستعدادياً عبارة عن اللااقتضاء بالنّسبة إلى شيء والعدم لايصلح أن يكون مفيد الوجود . وبعبارة أوضح مالا يخلو ذاته عن شوب العدم لايصلح أن يكون مفيد الوجود وإلّا لزم أن يكون للعدم شركة فى إفادة الوجود فمفيده يجب أن يكون بريئاً عن ملابسة القوّة وعريّاً عن شوب العدم وهوالواجب الوجود جلّ شأنه . (آملى ٢/٥٢)

ولايصلح لاعطآء الوجود ١٩/٤٨

فلا يقال : إنّ الإمكان ليس علّة المقدوريّة بل إنّما هوعلّة الحاجة إلى المؤثّر إمّا موجب أو قادر . و أيضاً بعد تسليم أنّ مناط المقدوريّة هوالإمكان لانسلّم أنّ كلّ

مقدور هو مقدور له تعالی . (هیدجی ۲۷٤)

مع عدم إفادة العدم للوجود ٤۸/۲۰

مع قولنا : « ونفی . . . » مساوقان وأحدهما عبارة أخری للآخر وتلمیح إلی قول صاحب التحصیل : وإن سئلت الحقّ فلا یعطی الوجود إلّا ما بری من معنی ما بالقوّة وإلّا لکان للعدم شرکة فی إفادة الوجود . (سبزواری ۱٤۱)

ثبت عموم قدرته ٤۸/۲۱

جواب « إذا » . (هیدجی ۲۷٤)

وثانیها قولنا انّ علم الأوّل تعالی شأنه ٤۸/۲۲

هذا البرهان أیضاً مرکّب من مقدّمتین : اولیهما ، أنّ علم الأوّل — تعالی شأنه — فعلیّ والمراد بالعلم الفعلیّ هوما تقدّم من العلم المتقدّم علی المعلوم الّذی هو علّة للمعلوم کالعلم بالسّقوط من المرتفع الّذی یکون علّة للسّقوط . والثّانیة ، انّ علمه تعالی ذاتیّ أی نفس ذاته الّذی هو بذاته علّة لما عداه ولایکون علیّته بحیثیّة زائدة علی ذاته فیکون نفس ذاته الّذی هو عین العلم بما عداه علّة لما عداه فتکون المعلولیّة عامّة لجمیع ما عداه إذ المعلومیّة عامّة بالنّسبة إلیه وتکون معلولیّة عموم ما عداه عین معلومیّته و معلومیّته عین معلولیّته کما إنّ علمه بما عداه عین علّیته لما عداه حیث أنّ ذاته تعالی علم بما عداه وهو بنفس ذاته علّة لما عداه . (آملی ۲/۵۲)

وکیف لا ٤۸/۲۳

وما یقال إنّ علمه تعالی لایکون علّة للعصیان فهو حقّ ولاینافی ذلک لأنّه علّة للوجود فی أیّ شیء کان ، والوجود خیر وحسن مطلقا والشّرّ عدم کما مرّ وأصنافه أعدام مسبوقا بمبادیه إذ ربط المسبّبات بالأسباب « أبی الله أن یجری الأُمور إلّا بأسبابها » فکما مضی فی علمه المسبّبات مضی الأسباب ، وکما مضی فی علمه أفعالک فکذلک صفاتک من علمک وإرادتک وقدرتک واختیارک ، والاختیار کون الفعل مسبوقا بالمبادی الأربعة أعنی العلم والمشیّة والإرادة والقدرة ، والفرق بین المشیّة والإرادة أنّ المشیّة متعلّقة

بشيئيّة مهيّة المقدور والإرادة بوجوده وإنّ تلك متعلّقة بالكلّي وهذه بالجزئيّ كقصدك الحجّ مطلقا وقصدك إيّاه في اليوم المخصوص بالطّريق المخصوص . (سبزوارى ١٤١)

ولا تتوهّمنّ الجبر من ذلك ٣/٤٩

ولعلّه إشارة إلى ما يسرد من الخيّام من شعره الخبيث :

می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست　　گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

لأنّ علمه الفعليّ ٣/٤٩

وهذا إشارة إلى الجواب عن شعره السّخيف الباطل ، ولعلّه إشارة إلى ما أفاده المحقّق الطّوسي في جوابه بقوله :

علم أزلى علّت عصيان بودن　　نزد عقلا ز غايت جهل بود

ومراده ليس سلب علّية العلم الأزلي حتّى ينافي مع فعليّته بالمعنى المتقدّم بل المقصود كون العلم الفعليّ متعلّقاً بالفعل الاختياري فلا محالة يجب أن يكون علّة للفعل الإختياري، وهل يعقل أن يصير علّة الفعل الاختياري موجبا لسلب الإختيار عن الفاعل مع أنّه علّة للفعل الاختياري؟ ، وهل هذا إلّا تخلّف المعلول عن علّته ؟. (آملى ٥٣/٢)

فاين المفرّ من الاختيار؟ ٧/٤٩

وانّا اقول فاين المفرّ من الإضطرار؟، نعم الإنسان كما قيل مضطرّ في صورة مختار والحقّ تعالى مختار في صورة مضطرّ، وما أنسب بهذا الباب ما قلته في بعض ايّام الشّباب :

بلمديم جبر و اختيار ندور　　دانشقدور بوسوز ده طولانى

ناتى دونقوزلوقى كورن انلار　　سودگـرگز در وردكرمـانى

(هيدجى ٢٧٤)

كيف وأنت ٧/٤٩

ثبوت الاختيار لك من أوجه ثلثة :

أحدها ما مرّ من كون فعلك مسبوقا بالمبادى الأربعة ومضية في علم الواجب تعالى.

وثانيها وفيه دقّة و شموخ أمرنا فيه بالتّبصّر هو مظهريّتنا للقادر المختار و بهذا

النّظر لامضطرّ إذ الكلّ من صقع المختار الحقيقيّ والمظهر فان فى الظّاهر .

وثالثها ، ما يقال من أنّا نجد التّفرقة بالضّرورة الوجدانيّة بين حركة يد المرتعش وحركة اليد الصّحيحة بالقصد كما قال العارف :

اينكه گوئی اين كنم يا آن كنم   اين دليل اختيار است ای صنم .

(سبزواری ۱۴۲)

وانت وامثالك فى أظلال القادر المختار ۷/۴۹

والظّلال على وزان الذّات ، والرّقيقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثّر فى الآثار ، فأنت أيضاً فى القدرة والاختيار فى فعلك كالقادر المختار .

اقول إذا كان وجود الإنسان من رشحات وجود الحقّ تعالى[1] وظلال ذاته وشأنا من شؤوناته وربطاً محضاً وتبعاً صرفا صار فعله وصفته أيضاً كذلك فهوفى الاضطرار أظهر لعلّه لذلك أمر بالتّبصّر فتدبّر . (هيدجى ۲۷۵)

كيف أنت وأمثالك ۷/۴۹

هذا دليل ثان على ثبوت الاختيار ، وحاصله أنّ كلّ فاعل بالإرادة والاختيار يكون فى فعله مظهراً ومثالا لاختيار الحقّ فى فاعليّته ، والظّلّ على وزان ذى الظّلّ ، والرّقيقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثّر . فمظهر المختار يجب أن يكون مختاراً وإلّا لايكون مظهراً له . (آملى ۲/۵۳)

إذ لاوجود حقيقىّ للممكنات ۱۰/۴۹

المراد بالوجود الحقيقىّ هيٰهنا هوكون الوجود نفس ذات الممكن أوذاتيّا لـه أى جزء من ذاته ، ولما لم يكن الوجود نفس ذات المهيّة الممكنة ولاجزء منها فلا محالة يكون أمراً خارجاً عنها عارضاً ، فالممكن من حيث نفس ذاته ليس . بمعنى أنّه لا يكون نفس الوجود ولاالوجود داخلا فى ذاته بل يكون موجوديّته بالوجود العارض عليه ، وحيث كان الوجود عارضاً عليه فيكون فى وجوده معلّلا ، وهذا معنى أنّه من علّته لـه الأيس أى الوجود ، ونسبته من حيث نفسه إلى المهيّة بالإمكان والفقدان أى انّه ليس نفس المهيّة ولا

جزئها وبالنّظر إلى علّته بالوجدان والوجوب فيكون وجودها من ناحية علّة وجودها .
(آملی ۲/٥٤)

وله من علّته أن يكون أيس ۱۰/٤۹

والأيس والوجود لم يصر عيناً ولاجزء للمهيّة، ونسبته إليها بالإمكان والفقدان وإلى الحقّ بالوجوب والوجدان، ومضاف أولا وبالذّات إليه وثانياً وبالعرض إليها كما قال على (ع) : « مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلّا وَ رَأَيْتُ اللهَ قبله». والإيجاد فرع الوجود لأنّ مبدء الأثر وأثر المبدء هو الوجود ، فبالنّظر إلى أنّ هذا الوجود وجه الحقّ فالإيجاد من الحقّ وبالنّظر إلى أنّ هذا الوجود مضاف إلى الخلق لأنّ الإضافة إلى القابل أيضا شيء وانّ الوحدة فى الكثرة كما قال تعالى: و«مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» فالتّأثير يضاف إليهم، وأيضاً بالنّظر القضائىّ يضاف إليه وبالنّظر القدرىّ يضاف إليهم . (سبزوارى ۱٤۲)

لاحول ولا قوّة إلّا بالله العلىّ العظيم ۱۲/٤۹

قيل معنى «الحول» الحركة لكونها منشاء لتحوّل المتحرّك من حال إلى حال ، ومعنى القوّة الاستطاعة ، فمعنى «لاحول ولاقوّة الّابالله» انّه لاحركة ولااستطاعة لنا على التّصرّف إلّا بمشيّة الله تعالى ، و إلى هذا المعنى ينظر ما فى الكافى عن علىّ بن الحسين زين العابدين عليهما السّلام قال: «قال الله - عزّ وجلّ - يا بن آدم بمشيّتى كنت أنت الّذى تشاء، و بقوّتى أديّت إلى فرايضى، وبنعمتى قويت على معصيتى جعلتك سميعاً بصيراً» . وقيل «الحول» القدرة فيكون عطف «القوّة» عليه تفسيرياً . وقيل انّ «الحول» مأخوذ من الحيلة قلبت واوه ياء لانكسار ما قبلها، والمعنى لايوصل إلى تدبير أمر وتغيير حال إلّا بمشيّة الله سبحانه .
(آملی ۲/۱٥٥)

لكن هذا ليس قولا بالجبر ۱۲/٤۹

وذلك لأنّ نفى الإيجاد عن الممكن إنّما هو بالنّظر الّذى ينفى عنه الوجود ويراه أثراً وعكساله تعالى ، وأمّا بالنّظر إلى أنّ له وجود وإن كان بالغير فله إيجاد أيضاً وإن كان بالغير .
(آملی ۲/٥٥)

بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

مجازيّتها بضرب من البرهان وبمشرب أحلى لأهل الذّوق والعيان . وأمّا عند أهل الكثرة فهى موجودة بالحقيقة، كيف وعند هؤلاء الغفلة والجهلة هذا الوجود للأرض و ذلك للسّماء وذاك لما بينهما ؛ وهذا الوجود لزيد وهذا لعمرو وهكذا، وكذا ان يمكن أن يتخطّى إلى الملكوت الأسفل والأعلى، فاين وجود الله ؟ .

نعم لمّا سمعوا من أهل العيان والبرهان من الأنبياء والأولياء والعلماء والفضلاء أنّ الله تعالى موجود نطقوا به بالتّقليد ، وهؤلاء العميان فى شقاق مع من يقول من أهل العيان :

گر بعلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
گر بخواب افتیم مستان ویم ور به بیداری بدستان ویم
گر بگرییم ابر پررزق ویم ور بخندیم آن زمان برق ویم
گر بخشم وجنگ عکس قهر اوست ور بصلح وعذر عکس مهر اوست
ما که‌ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف اوخود چه دارد هیچ هیچ .

(سبزواری ١٤٢)

وباختيار اختيار ما بدا ١٥/٤٩

ماالیق به قولی :

فنه دیله سن اوزایشلرنده مختارن هامی دیر پس اادامدورا کردیم هانی
دیم ارادَه اُزیله دکل ایشیم امّا دکل ارادیَه لازم ارادهٔ ثانی
بیل‌ای بالام بو دکل جبرجبر باطلدور بیلن بلُور بوسوزون یوخ‌منه‌چونقصانی
بلی ادام اوزایشنده اوچاق اولور مختار باشاردی ایتدی اوزوندن‌ایراغ امکانی

فليعلم انّ حركاتنا وأفعالنا لاتتحقّق ولا توجد إلّا بحسب أغراض و دواع خارجيّة، فنفوسنا مسخّرة ومضطرّة فى الأفاعيل والحركات كما قال الشّيخ : « الاختيار بالدّاعى اضطرار » واختيار البارى وفعله ليس بداع، قال صدر المتالّهين: « كلّ مختار غير الاوّل تعالىٰ مضطرّ فى اختياره مجبور فى افعاله » (هيدجى ٢٨٥)

فيكون مجبولاً ٤٩/٢١

فصحّ انّ المختارين من الممكنات مضطرّون فى صورة مختارين لأجل أنّ اختيارهم بالغير كما انّ الحقّ تعالىٰ مختار فى صورة مضطرّ لأجل أنّ اختياره بالذّات .

(هيدجى ٢٧٥)

لاما يكون اختيار الفعل بالاختيار ٤٩/٢٣

إذلو التزم هذا التزم المحال مثل انّ الفعل الاختيارى مشروط بالحيوة وهى ليست بالاختيار ولم يكن قادحا فيه . (سبزوارى ١٤٣)

إذ خمّرت طينتنا بالملكة ٥٠/٢

لايناسب قول الأمير عليه السّلام وقد ذكر عنده اختلاف النّاس ، انّما فرّق بينهم مبادى طِينِهِم وذلك انّهم كانوا فلقة من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربة وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون الى آخر كلامه المقدّس ، إذ ظاهر ما ذكره من التّربة الممتزجة من السّبخ والعذب والحزن والسّهل هى الجزء الأرضىّ فى الأبدان البشريّة ، وظاهر انّ لتلك التّربة بحسب مايغلب عليها من الكيفيّات أثراً عظيماً فى اختلاف الصّور والأخلاق ، فان الأغلب فيمن يتولّد فى البلاد السّبخيّة أن يكون مزاجه حارّاً يابساً و بحسب ذلك يكون سخافة بدنه وما يتبع من ذميم الأخلاق أو حميدها ، وكذلك من عذبت تربته وكان الأغلب عليه لطيف الصّورة وحسن الأخلاق وإن كان للتّأويل مجالٌ فسيح . (هيدجى ٢٧٦)

أى طينة نفوسنا بقاء ٥٠/٢

الطّينة الخلقة يقال : « طَانَهُ اللهُ تعالىٰ عَلَى الخير » أى جبّله عليه ، وهى أى الطّينة بمعنى المفعول أى المخلوق ، قد تطلق على البدن وقد تطلق على الرّوح المتعلّق بالبدن . ووجه اطلاقها على البدن من جهة أنّ للبدن طيناً كما قال سبحانه وتعالى : «إنّا خلَقْناكُم

مِنْ طِينٍ لَازِبٍ » وفى الطّين ماء وتراب من عالم الخلق والشّهادة ووجه اطلاقها على الرّوح امران :

الأوّل، اتّحاد الرّوح مع البدن بوجه لاسيّما إذا كانت الرّوح جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

الثّانى، انّ للنّفس النّاطقة أيضاً طين فيه ماء وتراب لكن مائه من ماء حيوة العلم وترابه من تراب الأخلاق من عالم الأمر. وفى قوله : « بقاء » إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلّا انّ الأحوال لمكان كونها فى معرض الزّوال لااعتناء بها و إنّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات . (آملى ۲/۵٦)

بقآء ۳/۵۰

إشارة إلى أنّ التّخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلّا انّ الأحوال فى معرض الزّوال وانّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات . (هيدجى ۲۷٦)

إن كانت طينتنا من علّيين ۳/۵۰

كما انّ للبدن طينا وفيه ماء وتراب من عالم الخلق كذلك للنّفس النّاطقة طين فيه ماء حيات العلم وتراب الأخلاق اللّذين من عالم الأمر . (سبزوارى ۱۴۳)

وتلك فينا حصلت بالحركة ۵/۵۰

يناسبه قول صدر المتالّهين: «إنّ النّفس الانسانيّة إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال وتجرّدت بعد ترقيّاتها و تحوّلاتها وتبدّل نشأتها إلى أن يتّصل بالعالم العلوىّ صارت كتاباً علويّا إلهيّاً كما أُشير إليه بقوله : «إنّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي نَعِيمٍ» وإذا ضلّت عن الطّريق واتّبعت الهوى والجهالات صارت كتاباً شيطانياً ، فمن حقّ هذه الصّحيفة ان تقع فى نار السّعير كما أُشير اليه بقوله : «إنّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّين» .
(هيدجى ۲۷٦)

وتلك الملكة فينا ۵/۵۰

وهذا البرهان يلتئم من أمور :

الأوّل، انّ تخمیر الطّینة الباقیة بالملکات الحمیدة أوالرّذیلة .

الثّانی ، انّ تلک الملکات تحصل من الحالات والحالات من الحرکات البدنیّة أو النّفسیة .

الثّالث، انّ کلّ حالة نفسانیّة تحدث للنّفس تکون نحو وجودها أی النّفس المتدرّج فی تلک الحالات بناء علی اتّحاد العاقل والمعقول .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مـا بقی خود استخوان و ریشه‌ای

وإذا فوّض حرکاتنا إلینا ویکون حرکاتنا مبادی تحقّق ذواتنا وهویّاتنا لأنّ حقایق ذواتنا لیست إلّا تلک الملکات بقاء یکون تفویضاً لذواتنا إلینا فی مرتبة البقاء و هو محال . (آملی ۲/٥٦)

وحقایق ذواتنا و هویّاتنا ٥۰/۸

وذلک لأنّ شیئیّة الشّیء بصورته لابمادّته والعقل فی أوّل الأمر بالقوّة کالهیولی الأولی إلّا انّها تستعدّ للصّور الطّبیعیّة الحسّیّة وهو للصّور العقلیّة ولهذا سمّی العقلان فی الأوّل هیولانیّین، علی انّ العلوم والملکات داخلة فی هویّة النفس لولم یکن داخلة فی حقیقتها کما یشیر إلیه کلمة « هویّاتنا » . وأما علی القول باتّحاد العاقل والمعقول فالأمر واضح فی الملکات العلمیّة سواء کانت فی العلوم بأشیاء لیست بقدرتنا واختیارنا أو بما هی بقدرتنا واختیارنا . (سبزواری ۱٤۳)

وحقایق ذواتنا وهویّاتنا ٥۰/۷

الفرق بین الحقیقة والهویّة بالاعتبار ، فالهویّة عبارة عن الحقیقة الشّخصیّة والحقیقة أعمّ منها . (آملی ۲/٥٦)

حیوان ناطق مائت ٥۰/۹

أی موتا اضطراریّا إذ التّخمیر و إن کمل بالموت الاختیاری إن تیسّر إلّا انّه لم یتمّ ولم یکمل فی الغایة إلّا بالمشفوعیّة بالموت الاضطراری، ونعم ما قال العارف الجامی:

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای کی شود مقصود کل برقع گشای
تابود قالب غبار چشم جان کی تـوان دیدن رخ جانان عیان
(سبزواری ١٤٣)

قیل ... ناطق مائت ٩/٥٠

لایخفی ان القوم قد زادوالفظ «مائت» فی تعریف الإنسان لإخراج الأملاك والأفلاك عن حد لإنسان الأنـها أحیاء ناطقات عندهم . (هیدجی ٢٧٧)

قیل فی حد الانسان : «حیوان ناطق مائت » ٩/٥٠

اعلم ان الموت علی قسمین : اضطراری وهومعلوم ، واختیاری وهو بمعنیین :

أحدهما ، بلوغ النفس فی مرتبة القوة إلی أن یتمکن من خلع البدن مدة ثم العود إلیه بحسب اختلاف مراتب النفوس فی القوة فی ذلک من الخلع فی طرفة عین إلی الخلع فی مدة معتد بها ، وقد حکی عن بعضهم خلع البدن أسبوعاً أوشهراً وشهرین .

وثانیهما ، الوصول إلی مرتبة الفناء علی ما یقول العارف الرومی عند تعداد المراتب إلی أن یقول :

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویـدم إنـا إلیه راجعُون

إذا عرفت ذلک فاعلم ان فی أخذ «المائت» فی تعریف الإنسان وجوهاً :

الأول ، أن یکـون إشارة إلی الموت الاختیاری بالمعنی الأخیر أعنی الوصول إلی مقام الفناء ، فالإنسان الحقیقی والکامل من الإنسان هوالواصل إلی مقـام الفناء و مـا عداه لیس بإنسان بالحقیقة و إنما هوشبیه الإنسان «یا أشباه الرجال » و انما یسمی بالإنسان علی مذهب العـامی :

حد انسان بمذهب عامه حیوانی است مستوی القامه

الثانی ، أن یکون قیداً احترازیـاً وفصلا مخرجاً للملک والأفلاک عن حد الانـسان لأنـها أحیاء ناطقات عندهم بناء علی أن یکون النسبة بین الحیوان والناطق بالعموم من وجه بأعمیة الناطق عن الحیوان من حیث التحقق کما فی الملک والأفلاک إذ لولم یذکر

المائت فى حدّ الإنسان يشمل حدّه للملك والأفلاك أيضاً .

الثّالث، أن يكون إشارة إلى استحكام ملكاته وتماميّة تخمير ذاته بالملكات الحميدة العلميّة والعمليّة و إلى هذا يشير المصنّف - قدّس سرّه - فى قوله هذا؛ ولعلّه أيضاً هو من قول سيّد العارفين عليه السّلام : «يا أشباه الرّجال ولارجال» . (آملى ۲/۵۷)

ولهذا ۱۰/۵۰

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لتزلزلها وعدم استقرارها . (هيدجى ۲۷۷)

ولهذا قال تعالى ۱۵/۱۰

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لكونها فى معرض الزّوال قال الله تعالى : « فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ » والامر بالاستقامة كأنّه أمر بالإقامة على الأحوال وهى تحصيل الملكات . (آملى ۲/۵۸)

قال تعالى : «فاستقم» ۱۱/۵۰

أى على جادّة الحق غير عادل عنها وهى شاملة للعقائد والأعمال. انّما خصّص عليه السّلام المشيب بسورة الهود والآية واردة فى سورة الشّورى أيضاً لكونها فى سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى: «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» أى وليستقم من تاب من الكفر وآمن معك، ومعلوم انّ تقويم النّاس وتعديل أخلاقهم كان أشقّ على رسول الله (ص) كما لايخفى على من ابتلى بمباشرة الجاهلين و مما شاتهم أعاذنا الله منه . (هيدجى ۲۷۷)

وقال النّبىّ (ص) ۱۱/۵۰

وذلك لأنّ حصول الفعليّات والكمالات فى النّفوس على أنحاء الخطرة والحال والملكة والاستقامة، وهذه الاستقامة هى التّمكين فى المقام الشّامخ بقدم راسخ والخلوص من التّلوين بالكليّة والتّخلّق بالأخلاق الإلهيّة . (سبزوارى ۱٤٤)

وقال النّبىّ (ص) ۱۱/۵۰

و إنّما خصّص المشيّب بسورة الهود مع أنّ مفهوم الآية المباركة وارد فى سورة الشّورى أيضاً، قيل لكونها فى سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى : « وَمَنْ تَابَ مَعَكَ»

و معلوم أنّ تقویم النّاس کان أشقّ علیه ـ صلّی الله علیه و آله ـ من إقامة نفسه (ص) علی حالة التّمکین کما لایخفیٰ علی من ابتلی بمباشرة الجاهلین ، ولذلک أسند المشیب إلی تلک الأیة لاإلی ما فی الشّوریٰ . (آملی ۲/۵۸)

ثمّ هذه التّخمیرات وإن وقعت فیما لایزال بالقیاس إلینا ۱۲/۵۰

و باعتبار انّ إلأمر التّدریجّی إیجاده تدریجّی فایجاد الکمّ الغیر القارّ والطّبیعة السیّالة بذاتها إیجادات وإحداثه إحداثات کما انّ حدوثه حدوثات و أیضاً إعدامه إعدامات . (سبزواری ۱۴۴)

عن مبدء المبادی ۱۳/۵۰

و بملاحظة الوجود المجعول بالذّات فی العالم وانّ الوجود المجعول أیضاً لیس بجوهر ولاعرض ولیس بمتغیّر بالذّات ، وانّه أفاض الحقّ الوجود دفعة واحدة سرمدیّة کما قال تعالیٰ : «وَمَا أَمْرُنَا إِلّا وَاحِدَةٌ» علی مهیّة الإنسان الکبیر الّذی کلّ السیّالات من الطّبیعة وتجدّدها ومقداره کجزء یسیر منه .

آفتاب وجود کرد اشراق　　　　نور او سر بسر گرفت آفاق

وهذا بوجه کما انّ الحسّ والخیال لایمکنهما أن ینالا النّار العقلیّ ولاکلّ النّیران و إذ التفتا إلی هذه النّار احتجبا عن تلک بخلاف العقل بالفعل فإنّه ینال النّار الکلّیّ العقلیّ و کلّ النّیران المشمولة لها دفعة واحدة دهریّة وحکمها کذلک.(سبزواری ۱۴۴)

فقد فرغوا عن التّخمیر والتّعجین بوجه ۱۳/۵۰

وهو الوجه الّذی لکلّ شیء إلیه سبحانه . (آملی ۲/۵۸)

بل کلّ آنٍ هُوَ فِی شَأنٍ ۱۴/۵۰

فإنّه سبحانه غالٍ فی دُنُوّه دانٍ فی عُلُوّه واسعٌ بِرَحْمَتِه کلّ شیء لایخلو من ذاته شیء من الذّوات ولا من فعله فعل من الأفعال ولا من شأنه شأن من الشّؤون ولا من ارادته ومشیتّه شیء من الإرادات والمشیّات . (هیدجی /۲۷۷)

و کلّ یوم بل کلّ آن هو فی شأن بوجه ۱۴/۵۰

إشارة إلى أنّه سبحانه عال فى دنوّه و انّ فى علوّه واسع برحمته يشمل كلّ شيء لايخلو عن ذاته شيء من الذّوات فهوحينئذ فى كلّ آن فى شأن . (آملى ٥٨/٢)

فى الرّدّ على المفوّضة ١٥/٥٠

كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ، حيث ذهبوا إلى أنّ الله أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم . وذهب الأشاعرة فى قبالهم إلى أنّ كلّ ما يدخل فى الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سوآء كان من الأُمور القائمة بذواتها أم من الصّفات التّابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحركاتها أوطاعاتها ومعاصيها . (هيدجى ٢٧٧)

من الأمر بين الأمرين ١٨/٥٠

إشارة إلى قول الصّادق عليه السّلام عند ماسئل عن الجبر و التّفويض : «لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين» والّذى يستفاد من كلام الإمام الهمام ابى الحسن على بن محمّد العسكرى عليه السّلام فى بيان ذلك على ما نقله الطّبرسىّ فى احتجاجه أنّ الجبر باطل لاستلزامه الكفر لأنّ من زعم أن الله عزّوجلّ أجبر العباد على المعاصى وعاقبهم عليها فقد ظلّم الله (أى نسب الظّلم إليه تعالى) وكذّب كتابه حيث قال : «وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً» ، ومن كذب كتابه لزم الكفر باجماع الأمّة .

وأيضاً لوكان العبد مجبوراً على المعاصى وعاقبه الله على ذلك فإنّه كان ظالماً متعدّياً مبطلاً لما وصف من عداه و حكمته و إن لم يعاقبه كذب نفسه حيث أوعده إن خالف إرادته ولم يأت بها أن يعاقبه ، والكذب والظلم ينفيان العَدْل والحكمة تعالى عمّا يقول المجبّرة .

وأمّا التّفويض الّذى أبطله الصّادق عليه السّلام لاستلزامه الوهن والعجز لله تعالى لأنّه لوفوّض إلى العباد اختيار امره ونهيه وأهملهم لكان لازماً له رضا ما اختاره ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب ، و ذلك إمّا أن يكون العباد تظاهروا عليه فألزموه قبول اختيارهم بآرائهم كره ذلك أم أحبّ فقد لزم الوهن، أويكون، جلّ وتقدّس عجزمن

تعبّدهم بالأمر والنّهی عن إرادته ففوّض امره ونهیه إلیهم فقد ثبت عجزه ووجب علیه قبول کلّ ما عملوه من خیر أوشرّ وبطل أمره ونهیه تعالی الله عن ذلک .

أمّا الامربین الامرین فهوانّ الله خلق الخلق بقدرته وملّکهم استطاعة ما تعبّدهم به من الأمر والنّهی وقبل منهم اتّباع أمره ورضی بذلک لهم ونهاهم عن معصیته وذمّ من عصاه وعاقبه علیها ، ولله الخیرة فی الأمر والنّهی یختارمایرید وینهی عما یکره ویثیب ویعاقب بالاستطاعة الّتی ملّکها عباده لاتّباع أمره واجتناب معاصیه فهوالعدل الحکیم ، فهذا هو القول بین القولین ولیس بجبر ولاتفویض . (هیدجی ٢٧٨)

وإن کان بواسطة فی الوجود وساطة فی العروض ٢٠/٥٠

قد مرّ مراراً أنّ الوساطة فی العروض هی ماکان العرض للواسطة حقیقة فیسند إلی ذیها إسناداً مجازیّاً وهی علی ثلاثة اقسام : جلیّ وخفیّ وأخفی .

فالجلیّ منهاماکانت الواسطة وذیها ممتازین فی الوجود وفی الإشارة الحسّیّة ، وذلک کالسّفینة وجالسها .

والخفیّ ماکانا غیر ممتازین فی الإشارة وإن امتازا فی الوجود و ذلک کالبیاض والجسم مثلاً .

والأخفی ماکانا غیر ممتازین فی الوجود وفی الإشارة معاً ، وذلک کالجنس والفصل والمهیّة والوجود ، و فی هذا القسم یکون العرض ثابتاً لذی الواسطة بحکم العقل ، و أمّا النّفی عنه بحکم النّظر الدّقیق البرهانیّ بل بإعانة من الذّوق الوجدانیّ العرفانیّ و إلّا فالتّحقّق لذی الواسطة حقیقیّ ، فالمهیّة موجودة عقلا وإن کان الوجود مسلوبا عنها ذوقا وکشفا . والکلّیّ الطّبیعیّ الّذی هوالمهیّة نفسها موجود واقعاً . (آملی ٢/٥٩)

و إنّ الوحدة فی عین الکثرة ٢٠/٥٠

أی الوحدة فی الوجود والکثرة فی شیئیّة المهیّة کما قیل : « یتکثّر الوجود بتکثّر الموضوعات » أو الکثرة باعتبار المراتب المتفاوتة فی الوجود بالتّامیّة والأتمیّة والوحدة باعتبار السّنخیّة وانّها کنوع واحد لاأنواع متباینة ، وإنّ ما به الامتیاز عین ما به

الاتّفاق . وبعبارة أُخرى الكثرة فیالمظهر لا فی الذّات الظّاهرة . (سبزواری ١٤٤)

وإن الوحدة فی عین الکثرة ۲۰/۵۰

وذلک لأنّ اتّحاد الوجود والمهيّة خارجا موجب لسريان حکم کلّ منهما إلی الآخر فيعرض الوحدة علی المهيّة من ناحية الوجود و يثير غبار الکثرة علی الوجود من ناحية المهيّة .

از صفای می و لطافت جام درهم آميختنند جام ومدام

(آملی ۲/۵۹)

إلی الفاعل بالوجوب ۲۱/۵۰

والفاعليّة أن يفيض الأثر بحيث لاينقص من المبدء شیء وإذا عاد إليه لايزيد علی کماله شیء . (سبزواری ١٤٥)

وهو فی عين کونه فعل الله فعلنا ۲۳/۵۰

اعلم إنّ معرفة النّفس وقواها أشدّ معين علیالفهم لهذا المطلب ، فعليک أن تتامّل فيها وفیأفعال الصّادرة عن قواها ، فإنّ فعلالحواسّ والقوی الحيوانيّة والطّبيعيّة کلّها فعل النّفس کما هوالتّحقيق مع أنّها فعل تلک القوی أيضاً بالحقيقة دون المجاز « وفِی أنْفُسِکُمْ أفَلاَ تُبْصِرُونَ » ، «وَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » .

(هيدجی ۲۷۹)

وهو فیعين کونه فعل الله فعلنا ۲۳/۵۰

اعلم انّ فی أفعال العباد أربع مذاهب :

الأول ، ما ذهب إليه المعتزلة وهوأنّه تعالیٰ أوجد العباد وأقدرهم علیالأفعال ، وفوّض إليهم الاختيار فهم مستقلّون فیالإيجاد علی وفق مشيّتهم ، وقدرتّبوا علی ذلک صحّة أمور کفائدة التّکليف بالأمر والنّهی ، وفائدة الوعد والوعيد واستحقاق الثّواب والعقاب ، وتنزيهالله سبحانه عن إيجاد القبائح والشّرور من أنواع الکفر والمعاصی ، وهذا المذهب إن کان يصحّح الأمور المترتّبة عليه لکنّه مستلزم لما هوأقبح منها وهو إثبات

الشّركاء له تعالى، مع أنّ الوجود على الإطلاق مجعول له تعالى ولا مؤثّر فى الوجود سواه، بل قال صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ إنّ مذهب من جعل أفراد النّاس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عنده تعالى، وأيضا هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما أراده تعالى فى ملكه ووقوع ما أكرهه مع أنّ ذلك نقصان فى سلطنته تعالىٰ عن ذلك.

المذهب الثّانى، ما ذهب إليه الأشاعرة وهو انّ كلّما يدخل فى الوجود من الأمور القائمة بالذّات أو الصّفات التّابعة لها من أفعال العباد و إراداتهم وأشواقهم و حركاتهم و طاعاتهم ومعاصيهم وجميع مايصدر عنهم إنّما هو بإرادة الله سبحانه من غير واسطة، و إنّ ارادة الله تعالى متعلّقة بكلّ كائن غير متعلّقة بما ليس بكائن، ولا مجال للعقل فى التّحسين والتّقبيح بالنّسبة إليه بل يحسن صدور الكلّ عنه فـ «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» والأسباب المشاهدة كالنّار والماء للتّسخين والتّبريد والسّراج للإضائة والأكل للشّبع ليست بأسباب حقيقيّة، و إنّما جرت عادة الله سبحانه بإيجاد المسبّبات عند وجود هذه الأمور الّتى توهّم أنّها أسباب وإلّا فليس للأشياء إلّا سبب واحد و هو الحقّ تعالىٰ وجميع الأشياء صادرة عنه ابتداء، ورتّبوا على مذهبهم هذا تعظيم الله سبحانه فى قدرته وتقديسه عن شوائب النّقصان والقصور فى التّأثير حيث تحتاج فى تأثيره فى شىء إلى وساطة شىء آخر وسخافة هذا المذهب و مخالفته لقواعد الشّرع والعقل لايحتاج إلى البيان.

المذهب الثّالث، ما ذهب إليه جماعة من الحكماء وكثير من أصحابنا الإماميّة كالمحقّق الطّوسى ـ قدّس سرّه ـ على ما نقل عنه فى شرح رسالة مسألة العلم وهو انّ الفعل يصدر عن الله تعالىٰ والعبد معاً وهما معاً فاعلان لفعله ولكن لاعرضاً بل الله تعالىٰ فاعل بعيد والعبد فاعل قريب، فالله سبحانه يوجد القدرة والإرادة فى العبد، ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

المذهب الرّابع، مذهب قيل إنّه مذهب أهل الله و الرّاسخون فى العلم و هو أنّ

الفعل مستند إلى الله سبحانه بعين استناده إلى العبد ، فهو تعالىٰ فاعل قريب فى بعده بعيد فى قربه ، وذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالىٰ بعين استناده إلى العبد ، وقالوا بأنّه كما انّ وجود العبد بعينه أمر متحقّق منصوب إلى العبد بالحقيقة لا بالمجاز مع أنّه شأن من شؤون الحقّ كذلك فعله ومبادى فعله كلّها منسوبة إليه حقيقة مع أنّها شأن من شؤونه تعالى ، ونظير ذلك استناد الأفعال الصّادرة عن الحواسّ إلى النّفس حقيقة مع أنّها مستندة إلى الحواسّ أيضاً بالحقيقة لا بالمجاز ، وهذا هو الّذى اختاره المصنّف - قدّس سرّه - فى الكتاب تبعاً لصدر المتألّهين - قدّس سرّه - فى الأسفار . (آملى ٦١/٢)

متفرّع على الوجود ٢٣/٥٠

وعلمت أنّ الإضافة إلى القابل أيضاً شىء والموجود بوجود منشاء الانتزاع أيضاً موجود وأن كانت الإضافة إلى الفاعل آكد ، والعزّة لله وإضافته إشراقيّة .

(سبزوارى ١٤٥)

الإيجاد متفرّع على الوجود ٢٣/٥٠

ولا وجود حقيقيّ للممكنات فى ذواتها . (هيدجى ٢٧٩)

وخلاصة الأمر بين الأمرين ١/٥١

حاصله على ما أفاد فى بعض تعليقاته : «إنّ التّأثير والإيجاد تابعان للوجود ، إذ الشّىء مالم يوجَدْ لم يُوجِد والوجود مطلقا فى الاسباب والمسبّبات له إضافة إلى الحقّ تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيّات كما قال العرفآء الشّامخون : «التّوحيد إسقاط الاضافات» فبهذا النّظر آثار الوجود أثر وجود الحقّ تعالىٰ ، ولا مؤثّر فى الوجود الّا الله ، وله إضافة إلى الماهيّات أيضاً ، لأنّ الماهيّات موجودة والكلّيّات الطّبيعيّة متحقّقة و إن كان الوجود واسطة فى العروض لها وبهذا النّظر لها آثار كما انّ لها وجودات ، فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبيّة إلى الله تعالىٰ حكم بالتّسخير أى يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال و توحيد الذّات والصّفات لا كما يظنّه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده ، و إذا نظر إلى إضافة إمكانيّة حكم بالاختيار ، والعارف ذو العينين لا يهمل شيئا من الجانبين» انتهى .

قال المحقّق الطّوسی إنّه لاشكّ انّ عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالّذى ينظر إلى السّبب الأوّل ويعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل ولابإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لأنّ السّبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته والّذى ينظر الى السّبب القريب يحكم بالاختيار وهوأيضا ليس بصحيح لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدوره ومراده. والحقّ ماقاله بعضهم : « لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين الأمرين» . (هیدجی ۲۷۹)

مادام ذات موضوعه متحقّقة ٤/٥١

وأمّا فى الطّامّة الكبرى والتّجلى الاعظم فـ«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» .
(سبزواری ۱٤٥)

مع أنّ المهيّة ينبغى أن تكون جنّة ٥/٥١

إذ الوجود خير والمهيّات موضوعات النّقايص، فمن يرى الشّرّ ويثبت مهيّته و وجوده وينسب الشّرّ إلى الله لم يعدل ولم يضع الشّيء موضعه . فمن ينفى الفعل عن نفسه فلينف وجود نفسه وليفن مهيّته ليكون السّلب بانتفاء الموضوع ، ومقدوحيّة طريقة الأشعرىّ عندنا من هذه الجهة حيث أنّه يثبت الذّوات وينفى عنها الأفعال فيوحّد توحيد الأفعال وليس لا أقلّ بيد عقله توحيد الذّات فكأنّه يؤمن ببعض ويكفر ببعض .
(سبزواری ١٤٥)

وإلا فكما انّ الوجود له كذلك الإيجاد له ٦/٥١

أى و ان لم ينف فى وجود ذاته بل أثبت لنفسه الوجود فلا ينف إيجاده لأفعاله أيضاً إذ الايجاد يتفرّع على الوجود .

وحاصل الفرق بين مذهبه ومذهب الأشعرىّ أنّه ينفى الإيجاد عن الممكن لكن فى ظرف نفى الوجود عنه فيكون نفى الإيجاد عنه على نحو السّلب الموضوعى إذ لاممكن حينئذ بهذا النّظر حتّى يكون له فعل، وبهذا المعنى يشير المولوى فى قوله :

این نه جبر است بلکه این جبّاریست ذکر جبّاری برای زاری است

ومعنى «الجبّار» هو ظهوره باسمه الجبّار المعبّر عنه بالطّامّة الكبرىٰ والتّجلّى الأعظم

المستلزم لهلاك كلّ شيء بحيث لايبقى إلّا وجه ربّك ذوالجلال والأكرام . والجبرىّ ينفى الإيجاد عن الممكن فى ظرف إثبات الوجود له فهو وإن وحّده توحيد الأفعال لكنّه غفل عن توحيد الذّات، فكأنّه يؤمن ببعض وهوتوحيد الأفعال ولكنّه يكفر ببعض و هو توحيد الذّات . (آملى ٦١/٢)

وبعض ما يتبعها ٨/٥١

لم نصرّح بالسّمع والبصر ليشمل الإدراكات الأُخرى والمناط واحد ، فإنّه إذا كان علمه تعالىٰ حضوريّا فكما انّ من الحاضرات وجود المفارقات مثلا فمنها وجود المسموعات ووجود المبصرات وكذا وجودات المشمومات والمذوقات والملموسات والمتخيّلات والموهومات إلّا انّ التّوقيف الشّرعىّ لم يرخّص إطلاق الشّامّ والذّايق و غيرهما عليه دفعا لتوهّم التّجسّم ونحوه وأطلق عليه المدرك بدلها، والمدرك إذاعدّه المليّون من صفات الله تعالىٰ فى مقابل العالم أرادوا به أنّه مدرك للجزئيّات المذكورة فهو عالم بالكليّات ومدرك للجزئيّاب لايعزب عن علمه شيء فى الأرض والسّموات وما يحضر لمشاعرنا وقوانا يحضر بذاته لذاته المتعالية العليّة عن العالمين . (سبزوارى ١٤٥)

فإنّ الحىّ هو الدّرّاك الفعّال ١٠/٥١

لابدّ أوّلا من بيان معنى الحيوة ثمّ إقامة الدّليل على أنّه حىّ فنقول :

الحيوة فينا أى فى الحيوانات عبارة عن كيفيّة نفسانيّة وهى على ما فى التّجريد صفة تقتضى الحسّ والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيّاً فلا بدّ من البنيّة و تفتقر إلى الرّوح الحيوانىّ فيكون الحيوة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنيّة والرّوح و خالف الأشاعرة فى اشتراطها بهذه الثّلاثة وقالوا بعدم اشتراطها بشيء من ذلك أصلا . هذا معنى الحيٰوة فينا ، وأمّا فى الواجب فالمتكلّمون قالوا إنّها صفة توجب العلم والقدرة، ولعلّ هذا التّفسير ممّن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالأشاعرة، وعن الحكماء وابوالحسين البصرىّ من المعتزلة انّ معنى حياته تعالى كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر . (آملى ٦٢/٢)

إذ علمه الأشياء ١٠/٥١

هذا شروع فی بیان بعض ما یتبع الحیوة الّذی عنون هذا الغرر لذکره و مراده من هذا البعض هو السّمع والبصر. قال فی الحاشیة: و«لم نصرّح بالسّمع والبصر لیشمل الإدراکات الأُخر لاتّحاد المناط.

وحاصل الکلام فی هذا المقام انّه بعد ماورد فی الشّریعة الحقّة و ثبت بالضّرورة من الدّین أنّه تعالی سمیع بصیر، لایحتأج فی إثبات کونه سمیعاً و بصیراً إلی اقامة الدّلیل لما قاله المصنّف - قدّس سرّه - فی حاشیته علی الأسفار من أنّ ضروریّ الدّین کضروریّ العقل إلّا انّه بعدُ یحتاج إلی ذکر نکتتین: أولیٰهما فی معنی کونه سمیعاً و بصیراً، وثانیتهما فی اختصاص إطلاق السّمیع والبصیر علیه دون ما یشتمل علی الإدراکات الأُخر کالشّامّ والذّائق والـلّامس أو المتخیّل والمتوهّم ونحوها. أمّا الاولی أعنی معنی المراد من السّمیع والبصیر فهو ما ذکره المصنّف - قدّس مرّه - من أنّ السّمیع بمعنی العالم بالمسموعات والبصیر بمعنی العالم بالمبصرات، فهما بمعنی العلم المخصوص وهل هو عالم بالمسموعات والمبصرات وسایر المدرکات الجزئیّة الّتی معلومة لغیره بالآلات، غایة الأمر انّها معلومة له تعالی لابآلة الحقّ هو ذلک کما علیه الإشراقیّون من أنّ علمه تعالی إشراقیّ حضوریّ ونفس وجود الأشیاء لـدیه بالإضافة الإشراقیّة علمه تعالی به «فلا یعزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّموات وَالأرْضِ» فهو سمیع أی عالم بکلّ مسموع، بصیر أی عالم بکلّ مبصر و کلّ معلوم حاضر عنده. (آملی ۶۶/۲)

بل قال شیخ الإشراق علمه تعالی ۱۳/۵۱

لأنّه لایقول بالعلم التّفصیلیّ الذّاتیّ بل علمه الذّاتیّ عنده إجمالی لاغیره، وعلمه التّفصیلیّ هو نفس حضور الأشیاء عنده الّذی هو ملاك السّمع والبصر، فعلمه تعالیٰ یرجع إلی بصره لا انّ بصره یرجع إلی علمه کما علیه الجمهور، هذا تمام الکلام فی معنی کونـه بصیرا. و أمّا وجه انحصار إطلاق هاتین الصّفتین علیه تعالی مع أنّه تعالی حاضر لـدیه جمیع المدرکات من المشمومات والمذوقات وغیرهما فلعدم إطلاق ما عداهما علیه فی الشّرع مع کون أسماءالله سبحانه توقیفیّة. ولعلّ الوجه فی عدم إطلاقه علیه فی الشّرع هو دفع

توهّم التّجسّم و نحوه فى إطلاق مـا عداهما دونهما و ذلك لبساطة تلك الحاسّتين فى الحواسّ الخمس الظّاهرة ولذلك يحتاج الإدراك فى غير السّمع والبصر إلى مباشرة المدرِك مع المدرَك كما فى الذّائقة والشّامّة والـلّامسة دون الباصرة والسّامعة، فللباصرة والسّامعة تجرّد أرفع من البواقى، ومن ثمّ أُطلق السّميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى فى حقّ الإنسان و خصّصه بالسّميع والبصير فى قوله تعالى: «إنّا جَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً». (آملى ٦٧/٢)

علمه تعالى يرجع إلى بصره ١٤/٥١

لأنّ الإبصار عنده علم حضورىّ وإشراقىّ للنّفس وبمجرّد الاضافة الإشراقيّة لها على المبصر كما أشار إليه فى مبحث النّفس عند بحثه عن الإبصار بقوله :

«وبانتساب النّفس والإشراق منهـا لخارج لدى الإشراقىّ

وعلمه تعالى بالأشيـآء الصّادرة عنه تعالى هو كونها ظاهرة و مشاهدة له لإشراقـه عليها، فعلمه أى شهوده الإشراقىّ المتعلّق بالموجودات بصره» . (هيدجى ٢٨٠)

لا انّ بصره يرجع إلى علمه ١٤/٥١

كما فى غير هذه الطّريقة كطريقة المشّـآء لأنّ الواجب مستغن بعلمه بالأشيـآء عن الصّورة ولـه الإشراق والتّسلّط المطلق لايحجبه شىء عن شىء . قال صدر المتألّهين فى تعليقاته على حكمة الاشراق :

«لمّا كان علمه سبحانه تعالى بالأشيآء عبارة عن إضافة نوريّة حضوريّة فكان علمه تعالى عنده راجعاً إلى بصره وعند غيره ممّن كـان يرى أنّ علمه بالأشيآء عبارة عن صورة حاصلة منها فى ذاته كما عند المشّائين وأتباعهم كالشّيخين ابى نصر وابى على وكثير من تلاميذه كان عندهم بصره تعالى راجعاً إلى علمه تعالى، لأنّ كلّ صورة حصلت فى الذّهن وإن تخصّصت بألف تخصيص فهى كليّة مثاليّة فلا يكون المعلوم بهـا شخصيـّا مبصراً وهذه الطّريقة أجود، فعلمه تعالى بكلّ شىء إضافته القيّوميّة إليه وإضافته إليه إبصاره فيكون قدرته وعلمه وبصره شياء واحدا . (هيدجى ٢٨٠)

فی تکلّمه ۱۵/۵۱

اَقُولُ قد ورد فی الشّرع نسبة الکلام إلیه تعالی وأنّه متکلّم ، إنّما الکلام فی تفسیره، والمصنّف لایقصرالکلام فیما یتلفّظ به الإنسان کما فی اللّغة بل کل ّ ما یعرب عمّا فی الکمون فهو کلام عنده، قال بعض العارفین :

«أوّل کلام شقّ أسماع الممکنات کلمة «کن» وهی کلمه وجودیّة فما ظهر العالم إلّا بالکلام بل العالم کلّه کلمات قائمة بالنّفس الرّحمانی و هو الفیض الوجودیّ المنبعث عن منبع الإضافة والرّحمة فی اصطلاحهم ، وقالوا إنّ العوالم کلّیها وجزئیّها کلّها کتب إلهیّة والإنسان الکامل جامع لهذه الکتب کلّها لانّه نسخة العالم الکبیر کما قال علیّ علیه السّلام .

أتزعم أنّک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر
فانت الکتاب المبین الّذی بأحرفه یظهر المضمرُ»

انتهی کلامه (ص) . (هیدجی ۲۸۱)

والعقل والنّفس ۱۹/۵۱

المراد بهذه المقاطع مهیّاتها وبالکلمات وجوداتها وکلّها ترجع إلی کلمة واحدة هی کلمة «کن» الوجودی العینیّ کما قال تعالی[1] : «وَمَا أَمْرُنَا إِلّا وَاحِدَةٌ» وسیاتی أنّ کلامه سبحانه فعله . (سبزواری ۱۴۶)

وهی العقل والنّفس ۱۹/۵۱

المراد بهذه المقاطع کما یقول فی الحاشیة ماهیّاتها ، والمراد بالکلمات وجوداتها إلّا انّ بین تقاطع النّفس الإنسانیّ علی مقاطعها الثّمانیة والعشرین الّتی یکون النّفس الواحد الإنسانی فی کلّ واحد منها بصورة حرف من الهمزة والهاء والحاء إلی آخر حروف الثّمانیة والعشرین وبین تقاطع کلمة الوجودیّة علی مقاطعها الثّمانیّة والعشرین من العقل والنّفس إلی آخرها فرقاً ، وهو انّ المقاطع فی نفس الإنسان ثابتة مستمرّة مترتّبة قبل عبور النّفس علیها موجودة بوجودها وإنّما النّفس یمرّ علیها وتصیر المقاطع أیناً له، وهذا بخلاف المقاطع

الوجوديّة حيث أنّ تلك المقاطع تحدث بنفس تنزّل الوجود وظهوره عن مكمن غيب الغيوب، ففى كلّ مرتبة تحصل مهيّة من الماهيّات بنفس تنزّله، وهذا معنى ما يقال إنّ الإضافة إشراقيّة كما لايخفى. (آملى ٢/٦٨)

والأفلاك التّسعة ١٩/٥١

وقد قيل فى هذه المنازل رباعىّ هكذا:

اوّل ز مكوّنات عقل و جان است / واندر پى او نُه فلك گردان است

زين جمله چوبگذرى چهار اركان است / پس معدن پس نبات وپس حيوان است

(آملى ٢/٦٨)

اللّفظ موضوعا ٢٠/٥١

بيانات وعيانات مقرّبات لكون الوجودات كلمات. (سبزوارى ١٤٦)

اللّفظ موضوعا ٢٠/٥١

اعلم انّ غرض المصنّف فى المقام انّه ليس الكلام منحصراً بما يعرب عن ضمير الإنسان بل كلّما يعرب عمّا فى الكون فهو كلام لفظا كان أوغيره، كان إعرابه عن المكنون بحسب الوضع أو بالذّات، لكن يريد أن يجعل لذلك بيانات ومقرّبات وعنايات و من ذلك إعراب اللّفظ الموضوع عن مكنون الإنسان فلذلك ذكر اللّفظ الموضوع.
(آملى ٢/٦٩)

المعروف بالكلام ٢١/٥١

لمّا كان الإنسان مفطورا على صورة الرّحمن أراد أن يبيّن كيفيّة صدورالكلام عنه ليكون هذا ذريعة إلى معرفة كلام الله ومرقاة لها. (هيدجى ٢٨١)

فهو ٢١/٥١

وجود قارّمعه وجود قارّ روحانىّ، وهذه المعيّة تحصل بالعادة وبالتّكرار وعدم قرار الصّوت حسنه إذ يؤدّى المعنى ولايبقى إذ ربما يكون الاطّلاع أيضاً غير مقصود.
(سبزوارى ١٤٦)

بجعلنا شهود ۱/۵۲

أی إنّما حضوره فی الذّهن بجعلنا ووضعنا . (هیدجی ۲۸۱)

بجعلنا ومواضعتنا شهود ۱/۵۲

اختلفوا فی دلالة الألفاظ علی معانیها هل هی بالذّات أو بالوضع . فقال الصّیمری بالأوّل وأجمعوا علی تخطئته وأوّله السّکّاکی بما هو مذکور فی المطوّل . فالجمهور علی أنّه بالوضع وأنّه لیس بالذّات مناسبة بین لفظ وبین معنی أصلا وإنّما هی تحدث من الوضع ، وهو کما قالوا عبارة عن جعل اللّفظ للمعنی بحیث إذا أحسّ أو أطلق فهم منه ذاك المعنی عند العالم بالوضع . والحقّ انّه لیس بالذّات محضا ولا بالوضع کذلک وإنّما هو بالذّات والوضع معا ، والوضع یصدر من الواضع لمناسبة ارتکازیّة بین اللّفظ والمعنی فطریّة تدرکها الفطرة الغریزیّة وإن لم یشعر بها ، ولذلک یختار فیما بین الأسماء أسما مخصوصا ویوضع لمعنی من المعنی وإن لم یلتفت إلی تلك المناسبة تفصیلا . إذا علمت ذلك . فقول المصنّف - قدّس سرّه - «للموجود الثّانی بجعلنا ومواضعتنا شهود» إشارة إلی قول الجمهور . (آملی ۶۹/۲)

کما فی الکلمات الوجودیّة علی المدلولات الإلهیة ۱/۵۲

أی فی دلالة کلّ وجود عل صفة من صفاته واسم من أسمائه لکونه مظهرا لها علی ما قیل :

پادشاهان مظهر شاهی حق … عارفان مرآت آزادی حق

فانّ تلك الدّلالة ذاتیّ لا بحسب الوضع ، ودلالة الوجودات الذّهنیّة علی الوجودات العینیّة أیضاً کذلك حیث أنّ الوجود الذّهنیّ مرآت وظهور لما فی العین وتکون دلالته هذه بالذّات . (آملی ۶۹/۲)

تأدیة المتکلّم إیّاه ذا أیسر وأسهل ۳/۵۲

إعلم انّ المعانی والمفاهیم من سنخ عالم العقل لأنّها موجودة فی العقل المجرّد فتکون بسیطة فی غایة البساطة علی أبسط ما یمکن أن تکون ، فأوّل محلّ لتلك المعانی هو العقل

البسیط و هو بمنزلة العلم الأعلی فی الإنسان الکبیر، ثمّ العقل النّفسانی و هو بمنزلة اللّوح والصّور الکلیّـة الموجودة فیهما بمنزلـة القضاء، ثمّ یتنزّل عنه إلی عالم الخیال الجزئیّ والصّور الجزئیّة فیها بمنزلة القدر العلمیّ، ثمّ یتنزّل إلی عالم موادّ الألفاظ فیصیر موجوداً فی عالم الشّهادة والحسّ، و إذا تلفظ به یصیر قدرا عیناً وکیفا مسموعاً، وإلی هنا یتمّ تنزّله. فانظر کیف صدر عن مکمن بسیط وهو العقل البسیط وتنزّل إلی عالم مادّی وهو الکیف المحسوس، ثمّ یترقّی من عالم سفله ویتصاعد فی التّعالی درجة بعد درجة، فأوّل منازله فی التّصاعد هو وجوده الصّوریّ المثالیّ فی سامعة المخاطب حیث أنّه وجود نوریّ مثالیّ من نفسه فی عالم حسّه، ثم یترقّی إلی عالم خیاله ویتصعّد إلی عقله النّفسانی وینتهی إلی عقله البسیط، فیتمّ السّیر صعوداً ونزولا وکان بدؤه من العقل البسیط وصار ختمه إلیه أیضاً وصحّ: «کَمَا بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ» . (آملی ٢/٧٠)

أیسر ٣/٥٢

لتأدیته بتأدیة النّفس الضّروریّ فی الحیوة بخلاف ما إذا جعلت الحرکات أمارات أو الإشارات ففیها کلفة وانّهما لاتنالان الغایب والمعانی المجرّدة غالباً. (سبزواری ١٣٦)

من خصوصیّات ذلک الغیر ٧/٥٢

کخصوصیّات حرکات فی موضوعات منفصلة أو متّصلة کالجوارح بالمواضعة وجری العادة والتّکرّر کما فی الصّوت، فحینئذ کما قلنا صارت هذه الخصوصیّات کلمات وخصوصیّات الصّوت ملغاة فکون الکلام صوتا غیر شرط، الأ تری انّ ناطقیّة النّفس النّاطقة لیست بحرف وصوت وهی النّطق الحقیقیّ والکلام القلبیّ وکلماتها الوجودات المحیطة الثّابته الواحدة بالوحدة الجمعیّة والصّور المرتسمة فی ذات الحقّ عند المشّائین کلماته وأوامره بوجود ذوات الصّور، وأین هی من الأصوات الغیر القارّة؟ .

(سبزواری ١٤٦)

ولایزداد علی اللّفظ إلّا ما هو مؤکّد ١٣/٥٢

و هو کون دلالتها ذاتیّة لاعرضیّة بالوضع الإلهی لابوضع مخلوق مثله .

(آملی ٢/٧)

إلا ما هو مؤكّد ۱۳/۵۲

وهو كون دلالتها ذاتيّة دائمة بالوضع الإلهي قوله والموجودات .

على مدلولات إلهيّة ۱۵/۵۲

هی أسماؤه وصفاته الذّاتيّة . (سبزواری ۱٤٦)

على مدلولات إلهيّة ۱۵/۵۲

المراد بالمدلولات الإلهيّة هی أسمائه وصفاته، والفرق بين الاسم والصّفة على ما حقّقه صدر المتألّهين فی الشّواهد الرّبوبيّة انّ الاسم كالمعنی المشتقّ بناء علی حقّقه السّيّد الشّريف من أنّ الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار، وانّه اذا اعتبر بشرط لا من حيث كونه فی نفسه يكون عرضا غير محمول، وإذا اعتبر لا بشرط ومن حيث كونه فی موضوعه يكون عرضيّا محمولا، والصّفة كالمعنی المشتقّ عند بعض من كونه الذّات مع النّسبة إلى المبدء بحيث تكون النّسبة دإخلة والمبدء خارجا، فالعالم من حيث أنّه اسم هو نفس معنى العلم من حيث أنّه متّحد مع الذّات لا يرى بينهما التّفاوت فی الوجود وإنّما هما المتفاوتان فی المفهوم و من حيث انّه صفة هو نفس الذّات مع النّسبة إلى المبدء، فالاسم كأنّه بسيط محض ولكنّ الصّفة مركّب من الذّات والنّسبة، وعلى كلّ تقدير يصحّ حمل العالم على الذّات سواء أخذ معنى اسميّاً أی كالمشتقّ على تحقيق المحقّق الشّريف أو اخذ معنى صفتيّاً أی كالمشتقّ على ما ذهب إليه البعض . ويمكن أن يكون الفرق بين الاسم والصّفة كالفرق بين المشتقّ على ما ذهب إليه الجمهور من كونه مركّباً من الذّات والعرض والنّسبة بينهما ، فالعالم حينئذ هو ذات ثبت له العلم وبين المشتقّ على مذهب المحقّق الشّريف ، فالاسم بسيط كالمشتقّ عند الشّريف والصّفة مركّب كالمشتقّ عند الجمهور هذا. وقد حقّقنا القول فی المشتقّ وأيّدنا مذهب الشّريف وأبطلنا القول بتركيبه من الذّات والصّفة والنّسبة ثلاثة أو من الذّات والنّسبة مع خروج الصّفة فی الاصول بما لا مزيد عليه .
(آملی ۷۲/۲)

كما قيل جمالك ۱۵/۵۲

جماله صفاته وسريانه باعتبار ما بيّنا سابقا انّ كلّ ما سرى الوجود فيه سرى توابعه

فيه بل هوهى، لكن إذا تنزّل الوجود بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحيوة والإرادة والعشق ونحوها بحيث تكاد أن يلتحق بالعدم، وفى الأرواح المضافة والمرسلة هذا الحكم ظاهر على ما أظهرت سابقا عينيّة الكمالات لوجودها كعلم النّفس بذاتها وعشقها بذاتها وبقواها وقدرتها عليها بوجدان النّحو الأعلى منها فى ذاتها وحيوتها الحقيقيّة ونوريّتها و غير ذلك، والآن نحن بصدد انّ هذه الأسماء والصّفات لها دلالات ذاتيّة على أسمائه و صفاته تعالى دلالة الوجودات المضافة إليها على وجوده تعالى وإذا كانت سراية جماله كذلك فهو ظاهر حاضر لم يغيب قطّ، وعميت عين لاتراه، وليس له ساتر إلّا جلاله وجلاله صفاته السّلبيّة التّنزيهيّة مثل انّه ليس بعقل ولانفس كليّين فضلا عن غيرهما، ومثل ما هو المشهور بين المليّين انّه ليس بجوهر ولاعرض ولامركّب ولامرئىّ وغير ذلك، وهذه تجليل وتمجيد لجنابه الأقدس فليس ساتر ذاته وصفاته إلّا صفاته.

ولما أُوهم هذا البيت المشهور بينهم مع شموخه سترا ولاستر وجودىّ إنّما السّتر قصور بصائرنا عن إدراك نوره القاهر وجماله الباهر والقصور عدمىّ وسلوبه ليست إلّا سلب السّلب ورفع النقايص والحدود، مثل انّك إذا قلت ليس بجوهر لم تسلب إلّا الإمكان الّذى هو سلب الضّرورتين أو المهيّة الّتى قالوا: «انّ الجوهر مهيّة إذا وجدت ...»، والحدّ الّذى لوجود الجوهر الجنسىّ والنّوعى وكلّ هذه سلوب ونقايص، لا انّك تسلبه وجود الجوهر ولا وجودا آخر بما هو وجود إذ هو وجود صرف جامع لسنخه، ولا انّك تسلب قيام الجوهر بذاته عنه تعالى، كيف وهو القائم الدّائم بل هو القيّوم جلّ جلاله، لأنّ وجوده غير قائم بالمهيّة قياما عقليّا فكيف بالمتعلّق كالنّفس النّاطقة المجرّدة أو بالمادّة كالصّورة الطّبيعيّة أو بالموضوع كالعرض وقس عليه السّلوب الأُخرى. أجبت فى سالف الزّمان عن هذه القافية بقولى:

وكيف جلال الله ستر جماله ولم يك سلب السّلب قطّ بحاصر

(سبزوارى ١٤٦)

كما قيل جمالك ۱۵/۵۲

المراد بالجمال صفاته الثّبوتيّة من العلم والقدرة والحيوة ونحوها ، وسريانها فى كلّ الحقائق باعتبار سريان متبوعها الّذى هوالوجود بل هى عين الوجود مصداقاً وانّ التّغاير بينها وبينه مفهومى، وسلب تلك الصّفات عن بعض الحقائق كالعناصر وبعض مايتركّب منها باعتبار ضعف وجوده ، إذ تنزّل الوجود إذا كان بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحيوة والقدرة ونحوها يكون بحيث تكاد أن تلحق بالعدم، وبالجملة سريان الوجود فى كلّ شیء عين سريان توابعه مفهوماً إذا التّابعيّة والمتبوعيّة بحسب المفهوم وأمّا بحسب المصداق فليس إلّا الاتّحاد .

والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السّلبيّة مثل أنّه ليس بعقل ولانفس ولاجوهر ولا عرض ونحوها . (آملى ۲/۷۲)

المراد بها الوجودات ۱۷/۵۲

ويمكن أن يراد جزئيّات مفاهيم الأسماء الحسنى[1] من حيث التّحقّق فيها فإنّ من الأسماء ما هو كالجنس كالخالقيّة للفعل المطلق ، و منها ما هو كالنّوع كالخالقيّة للإنسان ، ومنها ما هو كالجزئىّ الحقيقىّ كالخالقيّة لزيد وقس عليه . (سبزوارى ۱۴۸)

اذ عرض الدّلالة العرضيّة ۲۰/۵۲

كلمة «إذ» توقيتيّة والكلام تاكيد وتثبيت لكون الوجودات كلمات تكوينيّة إذ وضعها لمعان إلهيّة بفطرة إلهيّة ودلالتها دائمة ذاتيّة بخلاف الدّلالة العرضيّة والطّارية العرضيّة فإنّ العارض يزول ولانسبة للمتناهى إلى غير المتناهى . (سبزوارى ۱۴۸)

إذ عرض الدّلالة العرضيّة ۲۰/۵۲

أى تكون دلالة اللّفظ على المعنى عَرَضيّة بفتح الرّاء مقابل الذّاتيّة ويكون منشاء عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عَرْضىّ بسكون الرّاء فى مقابل ماكان واضعه الله سبحانه وضعاً إلهيّاً يكون فوق كلّ مخلوق وفى طول كلّ موجود . (آملى ۲/۷۳)

فمنه ما قد كان عين الذّات ٢/٥٣

وهذا بناء على كون بسيط الحقيقة كلّ الفعليّات والكمالات فكلامه كلّ الكلمات وراسمها ومجمعها، وتكلّمه الذّاتى كونه بحيث ينشاء الكلمات، فجده وكماله بكونه واجد النّحو أعلاها وأتمّ تامّاتها . (سبزوارى ١٤٨)

فمنه ما قد كان عين الذّات ٢/٥٣

الكلام الدّالّ هوالوجود المجرّد عن المجالى والمظاهر علت كلمته والمدلول هو ذاته تعالى، فالدّال والمدلول فى دلالته على ذاته واحد« شَهِدَ اللهُ أنَّهُ لاَ إلَهَ إلّا هُوَ» وكذا الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الّذى هو فيضه وسيبه ورحمته الواسعة واتّحاد الدّالّ والمدلول فى الوجود المنبسط مع أنّ المدلول غيره لأنّه فيضه و انّه لكونه بسيط الحقيقة واجد لكلّ وجود وفعليّة بنحو أعلى فكلامه كلّ الكلمات وراسمها كونه بحيث الكلمات شأنه . (آملى ٧٣/٢)

وهى الموجودات التّامّة ٥/٥٣

وهى الجواهر العقليّة الّتى يقال انّها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها وكونها مندكّة الإنيّة فى جنب وجود الحقّ حتّى يقال إنّها من ذاك الصّقع، ولأجل ذلك لا تكون مستقلّة فى الموجوديّة كالحرف الّتى غير مستقلّة بالمفهوميّة ولذلك سميّت بالحروف . وأمّا كونها عاليّات فلأنّها أوّل كلام شقّ أسماع الممكنات .
(آملى ٧٣/٢)

والموجودات المستكفية ٦/٥٣

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية فى خروجها من النّقص إلى الكمال بذواتها وبواطن ذواتها من عللها الذّاتيّة والتأييدات الإلهيّة عن مكمّل خارج كما احتاجت إليه العنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدة . (هيدجى ٢٨١)

والموجودات المستكفية بذواتها وباطن ذواتها ٦/٥٣

قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ و فى أوّل الغرر الأوّل من الفريدة الثّالثة الآتية هى

کالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية بذواتها وعللها الفاعليّة الّتی هی المراد من باطن ذواتها فی خروجها من النّقص إلى الكمال عن مكمّل خارجیّ كما كانت العنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدة محتاجة إليه.

نگار من که به مکتب نرفت وخط ننوشت
به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد (آملی ٧٤/٢)

من العقول الكاملة ٧/٥٣

كما يقول عن قريب فی الغرر الأوّل من الفريدة الثّالثة فی أفعاله تعالى، والمراد بها ما صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً ومن الكلمات الغير التّامّة.
(آملی ٧٤/٢)

من العقول الكاملة فی صعود ٧/٥٣

أی الّتی صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوسا من الكلمات الغير التّامّة. (هيدجی ٢٨٢)

كما فی مأثورات أئمّتنا ٧/٥٣

و فی كلمات القدماء أيضاً يطلق الكلمة على النّفوس والعقول كما قال ارسطو: «إنّ فی النّبات كلمة وفی الحيوان كلمة وفی الانسان كلمة جامعة» ونحو ذلك من كلماته.
(سبزواری ١٤٨)

والمراد به نبيّنا (ص) ٩/٥٣

وكما أوتی جوامع الكلم التّدوينیّ كذلك أوتی لوجوده الّذی هو رحمة للعالمين جوامع الكلم التّكوينیّ، كيف لا.

آنکه اوّل شد پدید از جیب غیب — بود نور پاك او بی هیچ ریب
بعد از آن آن نور مطلق زد علم — گشت عرش وکرسی و لوح و قلم
یک علم از نور پاکش عالم است — یک علم ذرّیت است وآدم است

ويطلق فی عرف الفئة النّاجيّة وحزب الحقّ الحقيقة المحمديّة على العقل الكلّی

وعلی الرّحمة الواسعة وذلک روحانیّته وهذه مقام تمامیّته . (سبزواری ۱۴۸)

وهی وجودات النفوس ۱۰/۵۳

أمّا انتشار صحف النّفوس فلکونها متعلّقة بأجسام فلکیّة وکونیّة محفوفة بتباعد مکانیّ وتمادی زمانیّ وغسق هیولانیّ ولهذا تصوّراتها تعاقبیّة ، وأمّا انتشار وجودات عالم المثال والملک فلشوبها بالأشکال والأشباح والمقادیر ونحوها البرزخیّة والطّبیعیّة و وإنّ عالم المثال مجرّدا عن المادّة بخلاف عالم الملک ، ولذا یسمّی العرفاء هذا العالم بـ«عالم فرق الفرق» وعالم المثال بـ«عالم الفرق» ، (سبزواری ۱۴۸)

وهی وجودات النّفوس ۱۰/۵۳

الّتی هی تقابل الجواهر العقلیّة لاستقلالها بانتساب الوجود إلی ذواتها وعدم اندکاک إنیّاتها وإن قال الشّیخ الاشراقیّ فیها أیضا بالاندکاک حیث یقول : « النّفس وما فوقها إنّیات بحتة ووجودات محضة » بمعنی اندکاک جهة ماهیّاتها فی جنب وجودها ووجه کونها «صحفاً» لأنّها بمنزلة الألواح وکونها «منشّرة» لمکان تعلّقها بالموادّ وکونها محفوفة بتباعد مکانیّ وزمانیّ من ناحیة موادّها (آملی ۷۴/۲)

ووجودات عالمی المثال والملک ۱۰/۵۳

المراد بعالم المثال هو الخیال المنفصل المعبّر عنها بالمثل المعلّقة الّتی هی صور عاریة عن الموادّ ویسمّی بـ«عالم الفرق» ، المراد بعالم المُلک هو عالمنا السّفلی الّذی یقال علیه عالم الشّهادة ویسمّی بـ«عالم فرق الفرق» . ووجه انتشارهما لشوبهما بالأشکال والمقادیر والأشباح البرزخیّة والطّبیعیّة . (آملی ۷۴/۱)

مامسّ ۱۲/۵۳

مأخوذ من الآیة ، و إذا حمل الآیة علی هذا لایحتاج أن یحمل النّفی علی النّهی لئلّا یلزم الکذب بمسّ الغیر المتطهّر للتّدوین. (سبزواری ۱۴۹)

مامسّ ذا ۱۲/۵۳

هذا اقتباس من قوله تعالی : « لاَ یَمَسُّهُ إلّا الْمُطَهَّرُونَ » یعنی والله یعلم

مامسّ کون الوجودات کلّها کلمات علی اختلاف مراتبها إلّا المطهّرون أی النّفوس الطّاهرة عن علائق عالم الطّبیعة ، وعلی هذا المعنی فکلمة «لا» فی قوله : «لا یمسّه» نافیة ولاکذب فیه لکی یحتاج إلی أن یحمل علی النّهی خروجاً عن الکذب . (آملی ۲/۷۵)

أو مامسّ العقول ۱۴/۵۳

الّتی هی الکلمات التّامّات ، اقتباس من الوحی الإلهی : «لَا یَمَسُّهُ إلّا المطَهَّرُونَ» وتأویله علی صیغه النّفی انّه لایمسّ القرآن و هو مقام الجمع من الکتاب التّکوینی أعنی أمّ الکتاب ، فکیف مقام جمع الجمع منه و جمع منتهی المجموع منه إلّا المطهّرون من ألواث الطّبیعة ولوازمها ، فإنّ لکتاب الله مقام إجمال ومقام تفصیل «کِتَابٌ أُحْکِمَتْ آیَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» ولهذا یقال له «القرآن» و «الفرقان» إذ القرآن من «قرء» أی ضمّ وجمع . (سبزواری ۱۴۹)

نهج البلاغة ۱۵/۵۳

مفعول مقدّم لقوله «انتهج» والجملة صفة» ل«سالک» . (هیدجی ۲۸۲)

لسالک نهج البلاغة انتهج ۱۵/۵۳

قوله : « نهج البلاغة » مفعول لقوله : « انتهج » قدّم علیه . والجملة صفة لقوله «لسالک» . ومعنی البیت ان من السّالک الّذی سلک طریق البلوغ إلی الغایة المطلوبة من الإنسان صدر انّ کلامه سبحانه فعله ، وهو إشارة إلی قول امیر المؤمنین علیه السّلام فی نهج البلاغة : «إنّ کلامه سبحانه فعله» علی ما ذکره فی الکتاب . (آملی ۲/۷۵)

وفیه تلمیح إلی قوله (ع) لابصوت ۱۷/۵۳

إذ لو احتاج إلیه لزم شرکة العدم فی إفادة الوجود لأنّ الصّوت متشابک فی العدم لکونه غیر قارّ، ولزم التّعطیل لحقّ القابل الّذی تمّ قابلیّته واستعداده وهو الجواد العدل الّذی لایمنع الحقّ عن المستحقّ بوجه من الوجوه، نعم لما کان لکلّ حقیقة رقیقة ولکلّ معنی صورة کانت حکایة ذلک فی عالم الصّوری الصّرف قول «کُنْ» وأمّا حقیقه «کن» فهی الوجود الحقیقیّ الطّارد للعدم کما مرّ انّ الایجاد الحقیقیّ هو الوجود الحقیقیّ ویکون

إنّما هوامتثال المهيّة تكوينا فتذكّر وتبصّر . (سبزواری ۱۴۹)

إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف ۵۳/۲۰

اعلم انّه نطق القرآن الكريم بتسبيح الأشياء له تعالى فى غير موضع منه، واتّضح عند أهل المعرفة بطريق الاعتبار واتّفق أهل الملل عليه ولكن وقع الخلاف فى كيفيّة تسبيحها له تعالى علىٰ مسالك :

الأوّل ما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ المراد من حمد الأشياء و تسبيحها دلالتها بحدوثها فقط عند القائل بكون الافتقار إلى العلّة هوالحدوث، أوأمكانها فقط عند القائل بكونها هو الإمكان، أوبهما معا عند القائل بكون الحدوث دخيلا فى الافتقار إمّا شطراً أو شرطا على أنّ لها مؤثّراً كدلالة كلّ أثرعلىٰ مؤثّره ، فالوجودات الإمكانيّة على طريقة المتكلّمين تدلّ على أنّ لها صانعاً من غيردلالة لها على كمال صانعه، ومعلوم انّ اطلاق الحمد الّذى هوعبارة عن شرح فضائل المحمود والتّسبيح الّذى هوعبارة عن التّنزيه وشرح تخلية ذات المسبّح عمّا لايليق بجلاله وجماله على صرف الدّلالة على وجود المؤثّر، وانّ هيٰهنا مؤثّراً موجوداً يكون بضرب من التأويل والعناية لاعلى سبيل الحقيقة، فما سلكوه فى معنى حمد الأشياء وتسبيحها بعيد عن معنى الحمد والتّسبيح وهم ينادون من مكان بعيد .

الثّانى ماأفاده المصنّف - قدّس سرّه - فى هذا المقام وهوانّ الوجود المقيّد وهو المضاف إلى مهيّة معيّنة كالوجود المضاف إلى مهيّة السّماء، مثلا له إضافتان : إضافة إلى مبدءه ومنشأه وإضافة إلى المهيّة المضاف إليها كمهيّة السّماء وهو من حيث كونه مضافاً إلى بارئه شرح منه وإعراب عنه وظهور له بمرتبته، ومن حيث حدّه ومقاسه فى الوجود يعرب على قدره وشأنه عن كمال بارئه وجماله وجلاله، فوجود السّماء من حيث رفعته إعراب عن رفعة بارئه ومن حيث دوامه عن دوامه ومن حيث حبّه لما فوقه عن حبّه وهكذا .

پادشاهان مظهر شاهى حقّ   عارفان مرآت آزادى حقّ

ومن حيث كونه مضافاً إلى المهيّة كان إظهاراً لتلك المهيّة وكشفاً لجماله وجلاله، فمهيّة السّماء مثلا بوجودها تظهر وتكشف عن جمال بارئها إذ هى من حيث هى ليست إلّا

هی، ووجودها الّذی هو إظهار ما فی الکنز المکنون بقدر مرتبته فی الوجود هو المظهر والظّهور، فهی لا من حیث نفسها بل بوجودها تشرح عن کمال بارئها. وعلی هذا المسلک فالحمد والتّسبیح باقیان علی حقیقتهما ولا یمـخان عن معناهما بوجه بعید حتّی یکون نداء من مکان بعید.

الثّالث ما سلکه أهل الله من أنّ الوجود مطلقاً أیّ وجود کان أعنی مصداقه وحقیقته کما انّه بنفسه وجود أی مصداق لمفهوم الوجود بنفسه علم وقدرة وحیوة وإرادة أی مصداق لهذه المفاهیم. غایة الأمر فی الوجودات الضّعیفة والمختلطة بالعدم والمشتبکة بالظّلمة لکن ضعفه لایری کونه علماً وقدرة وحیوة وانّ أحکام العدم علیه غالبة. فکلّ ماله حظّ من الوجود له حظّ من الشّعور إذ الوجود لیس إلّا الشّعور فالتّفاوت بینهما بحسب المفهوم لا المصداق وعلی هذا فکلّ موجود سمیع وبصیر ومشعر.

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم / با شما نا محرمانان خامشیم

ولکن إدراک ذلک یتوقّف علی إدراک انّ الوجود مطلقا أیّ وجود کان مصداق العلم وغیره من الکمالات الّلائقة إلی جناب الوجود وحضرته من حیث أنّه وجود، وهو أی ذاک الإدراک لایحصل إلّا للأوحدیّ الّذی اکتنه حقیقة الوجود بالعلم الحضوریّ وأکثر الخلق بمعزل عنه. ولذا قال سبحانه وتعالی: «إنْ مِنْ شَیْءٍ إلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ». (آملی ۷۷/۲)

وتسبیحها لله تعالی ۲۱/۵۳

وذکرها له فإنّ حیثیّة وجودها الّتی هی حیثیّة الوجوب والإباء عن العدم ذکر الوجوب الذّاتی وحیثیّة نوریّة وجودها وخیریّته وکونه عین العلم والحیوة والقدرة والإرادة وغیرها فی کلّ بحسبه وهی حیثیّة وجودها بعینها ذکرها صفاته بل ذکره لذاته لقوله (ع): «مَا رأیتُ شیئاً إلّا وَرَأیْتُ الله قبلَه».

دلی کز معرفت نور وصفا دید / بهر چیزی که دید أوّل خدا دید

(سبزواری ۱۴۹)

والحمد المتعارف ٣/٥٤

وكذا المدح المتعارف الّذى لافرق بينه وبين الحمد إلّا بمايقال فى الاصطلاحات ان ّالحمد على الجميل الاختيارى والمدح أعمّ من أن يكون على الاختيارى وغيره كما يقال: «مدحت اللّؤلؤ على صفائه والورد على عطره وبهائه» فهوأيضاً شرح لفضايل الممدوح وفواضله . فالوجود المطلق بشرا شره شرح جماله وجلاله - بهر برهانه وعظم شأنه - وحقّ حمدك وذكرك لربّك أن تصير بفعليّة وجودك وتخلّقك بأخلاقه عين الحمد والذّكر له وشرحا وظهورا لصفاته وأسمائه وتصير اسمه الأعظم وتسبّح اسم ربّك الاكرم .
(سبزوارى ١٥٠)

لاعلى مجرّد دلالتها بحدوثها ٥/٥٤

هيهات هيهات، أين الثّرىٰ من الثّريا ، أين الحمد والتسبيح باعتبار الوجود وكمالاته الّتى هى عليه من دلالة الحدوث والإمكان على المؤثّر والآيات الّتى فى تسبيح الأشياء و حمدها عندنا ناطقة بالتّوحيد الخاصّى وهؤلاء فى تأويلهم هذا ينادون من مكان بعيد وهو على كلّ شىء شهيد . (سبزوارى ١٥٠)

كما قال به المتكلّمون ٦/٥٤

فإنّهم حملوا تسبيح الأشيآء له تعالىٰ على أنّ وجود كلّ منها لكونه ممكنا يدلّ على أنّ له صانعاً يجب لذاته من غير دلالة على شؤوناته وكمالاته ، و أمّا على هذه الطّريقة الأنيقة فكلّ جزء من أجزآء العالم يحكى عن اسم من الأسمآء الإلهيّة و يعرب عن صفة من صفاته الذّاتيّة أين هذا من ذاك ؟. (هيدجى ٢٨٢)

فى الارادة ٧/٥٤

وهى الأمور الوجدانيّة مثل اللّذة والألم يسهل معرفة جزئيّاتها ولكن يعسر العلم بماهيّاتها كالعلم . (هيدجى ٢٨٢)

قد عرفت بتعريفات شتّى ٨/٥٤

فقيل انّها اعتقاد المنفعة ، وقيل انّها ميل يتبع اعتقاد المنفعة ، وقيل انّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين ، وقيل انّها القصد المتعقّب للعزم المتعقّب للجزم و توطين

النّفس على الفعل المتعقّب للميل المتعقّب للتّصديق بالغاية المتعقّب لتصوّر الفعل .
(سبزوارى ١٥٠)

عقيب داع دركنا الملايما ٨/٥٤

اعلم انّه لابد أوّلا من تحديد الإرادة مفهوماً أعنى بيان مفهوم الإرادة ثمّ بيان انّها بما لها من المفهوم وعلى نحوالاشتراك المعنوىّ يطلق على الواجب والممكن أو انّها على نحو الاشتراك اللّفظىّ، وانّ مفهوم الإرادة فيه تعالى يغاير مع مفهومها فينا، وإنّ الاشتراك فيهما فى لفظ الإرادة دون مفهومها ومعناها . ثمّ على تقدير الإشتراك المعنوىّ واتّحادمفهوم الإرادة فى الواجب والممكن يجب بيان مصداقها فى الواجب والممكن وانّها هل هى متّحدة المصداق أيضاً أوانّ مصداقها فى الواجب شىء وفى الممكن شىءآخر، فهيٰهنا مقامات :

الأوّل فى مفهوم الإرادة، فنقول الإرادة مأخوذة من «الرّود» وهذه المادّة على اختلاف هيئاتها تطلق فى السّعى والتّردد فى طلب شىء، ومنه أى من موارد اطلاقها : «الرّائد» بمعنى طالب الماء والكلاء .وقيل : «الحمّىٰ رائدّ الموت »أى رسوله الّذى يتقدّمه فكأنه يسعى نحوه لحصوله . وفى الحديث : « من فقه الرّجل أن يرتاد لموضع بوله » أى يسعى ويتفحّص، و«أراده» إذا توجّه إليه وسعى نحوه . فالإرادة مفهوماً وبحسب الحمل الأوّلى عبارة عن فعليّة الاقتضاء وتماميّة التّأثير فى الشّىء لوجود شىء آخر .

المقام الثّانىّ فى أنّ الإرادة بما لها من المفهوم وهوما عرفت من فعليّة الاقتضاء وتماميّة تأثير الشّىء لوجود شىء آخر يطلق على الواجب والممكن لانّها فى الواجب بمعنى ومفهوم وفى الممكن بمعنى آخر. فمفهوم المريد فى قولك: «اللهسبحانهمُريد» هوبعينه مفهومه فى قولك: « زيد مريد » و إن كان يتفاوت بينهما مصداقاً كما فى كلّ مشتقّات الإرادة مثل : « أراد » و «يريد» ونحوهما . فكلمة «أراد» فى قولك: «أراد زيد» أو«يريد زيد» يستعمل فى مفهوم استعملا فيه عند إطلاقهما فى قولك : «أراد الله سبحانه » أو« يريد سبحانه » .

المقام الثّالث فى مصداق الإرادة فينا وفيه تعالى. أمّا مصداقها فى الممكن فيحتاج إلى تفصيل، فنقول أوّل ما يحتاج الممكن فى فعله الاختيارى هوالعلم المسمّى بالدّاعى كما قيل:

طالب هر پیشه وهر مطلبی حق چشاند اوّل کارش لبی

وقال آخر :

بلى اين حرف نقش هر خيال است كه نا دانسته را جُستن محال است

ثمّ الشّوق المؤكّد نحو وجوده إن كان ملائماً لطبع الفاعل المسمّى بالإرادة ، ثمّ تصميم النّفس نحو فعله بعد حصول التّحيّر والتّردّد برفع التّحيّر والبناء على إيجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه وهذا هو المسمّى بالإجماع . ثمّ حركة العضل فالفعل مترتّب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل وهى مترتّبة على الإجماع وهو مترتّب على الشّوق والشّوق مترتّب على الدّاعى ، فالدّاعى الّذى هو العلم يورث الشّوق والشّوق يوجب حدوث الإجماع والإجماع يوجب حدوث حركة العضل الّتى هى الفعل الصّادر عن الفاعل وهذه مقدّمات أربع يحصل من اجتماعها الفعل وكلّها فى الممكن زائدة على ذاته عارضة عليه لم تكن فتكون فلم يكن عالماً فعلم بفعله ولم يكن فيه الشّوق فاشتاق ولم يكن فيه التّصميم والعزم ثمّ أجمع وعزم ولم يكن فيه حركة عضل فحدثت الحركة فى عضلاته ، وعند تماميّة هذه المقدّمات يقال انّه فعل بالإرادة . (آملی ٢/٨١)

هو إدراك الشّىء الملايم ١١/٥٤

أى التّصديق الغاية تصديقا يقينيّا بالنّسبة إلى غايات المقرّبين وظنيّا بالنّسبة إلى غايات أصحاب اليمين وتخيّليّا بالنسبة إلى غايات أصحاب الشّمال والمحجوبين .

(سبزوارى ١٥٠)

إدراكاً يقينيّاً أو ظنيّاً ١٢/٥٤

المراد من الإدراك هيٰهنا هو التّصديق بالغاية المطلوبة من الفعل . قال فى الحاشيّة : «والتّصديق اليقينىّ بالنسبة إلى غايات المقرّبين والظّنّى بالنسبة إلى غايات أصحاب اليمين والتّخيّلى بالنّسبة إلى غايات أصحاب الشّمال »، وأوضحه فى حاشية منه على شرحه على دعاء الجوشن بما لفظه : « انّ الغايات كما قال الحكماء منقسمة إلى الخيرات اليقينيّة والظّنيّة والتّخيّليّة ، الأولىٰ للمقرّبين ، والثّانية لأصحاب اليمين ، والثّالثة لأصحاب

الشّمال والدّنیویّین، لأنّ مطلوب هؤلاء فی حرکاتهم إنّما هی الأُمور المحدودة الدّائرة الزّائلة، ومطلوبات أصحاب الیمین و إن کانت محدودة أیضا ولهذا کانت خیرات ظنّیة لاحقیقیّة إلّا انّها دائمة باقیة. وأمّا مطلوب المقرّبین فانّه عالم العقل الّذی هو دار الیقین بل ما فوقه فإنّ الیقین الحقّ هو الحقّ الیقین. (آملی ۲/۸٤)

نظام خیر ۵٤/۱۳

لما اعتبرت الخیریّة والمحبوبیّة فی متعلّق الإرادة وإرادته علمه اعتبرت الخیریّة فی متعلّق العلم . (سبزواری ۱۵۰)

فالدّاعی والغرض من الإیجاد ذاته ۵٤/۱٤

إذلا أجمل وأکمل من ذاته حتّی یکون متعلّق التفاته فی فعله إذلا التفات للعالی إلی السّافل بالذّات ولا یجوز علیه الاستکمال، والإفاضة والإجادة ذاتیّة له ولاتتوهّمن الإیجاب کما فی الطّبایع إذلا قدرة وشعور واختیار فیها وهو تعالی قادر مختار بل عین القدرة والاختیار، إذ القادر من یصدر عنه الفعل عن علم ومشیّة من غیر اعتبار الانفکاک فی الفعل، فإنّ الانفکاک مقتضی حدوث العالم و هو مسئلة أُخری ولیس مقضی القدرة کما مرّ، و أمّا الأختیار فی الفاعل فهو کون فعله مسبوقا بالمبادی الأربعة من العلم والمشیّة والأرادة والقدرة، وجواز تخلّف الغایة والتّأخّر الزّمانی فیها ونحوهما لایجعل الغایة غایة وعدمها لایصادم کون الغایة غایة فإنّ ذلک الجواز فی الغایات الّتی تحت الکون لافیما فوق الکون. وما ورد من جعل الغایة معروفیّة ذاته لاینافی ذلک لأنّ معروفیّته عین ذاته کعالمیّته ولو کانت غیر ذاته ولو کزاید متّصل لم یکن ذاته معروفة .

إن قلت : معروفیّته للغیر وجوده الرّابطیّ له وهو غیر وجوده النّفسیّ.

قلت : بلوغ الغایة، عند تمام الفعل وخراب العالم وفناء ما سوی الله تعالی فکیف یبقی الغیر ببقاء ذاته، فالمعروفیّة للغیر من باب تسمیّة الشّیء باسم ماکان وإلا فطمس صرف ومحق محض فیمحق الله الباطل ویحقّ الحقّ . (سبزواری ۱۵۰)

فالدّاعی والغرض ۵٤/۱٤

يمكن أن يكون عطف «الغرض» على«الدّاعى» تفسيريّا، ويمكن أن يكون المراد من «الغرض» هو«الدّاعى» لكن بوجوده الخارجىّ ومن «الدّاعى» هو «الغرض» لكن بوجوده الإدراكىّ على ما قرّر من الفرق بين العلّة الغائيّة وبين الغاية، إذ العلّة الغائيّة هى الغاية لكن بوجودها التّصوّرىّ المتقدّم على ذى الغاية، والغاية هى العلّة الغائيّة لكن بوجودها الخارجىّ المتأخّر عن ذى الغاية . (آملى ٢/٨٤)

فهو مبتهج بذاته ببهجة أقوى ٢٠/٥٤

لمّا كان العشق والمحبّة والنّفرة والكراهة والرّضا والغضب والإرادة والكراهة ونظائر هذه الأوصاف مترتّبة على العلم بالشّىء و إدراكه حيث أنّه لو ادرك شيئاً وإمّا يكون ملآئماً مع المدرك أومنافراً معه أولايكون ملائماً ولا منافراً، فمن إدراك الملائم يحصل الميل والرّغبة إليه والشّوق والحبّ والعشق ، ومن إدراك المنافر تحصل النّفرة والهرب منه والتّباعد عنه والبغض إليه، ومن إدراك مالا يكون ملائما ولامنافراً لايحصل صفة فى النّفس بل يكون حال المدرك بعد إدراكه كحاله قبله ، كان كلّ واحدة من هذه الصّفات فى الشّدّة والضّعف حال الإدراك فى شدّته وضعفه، وإذاكان المدرَك على أتمّ البهاء والجمال وكان المدرِك أيضاً أجلّ مدرك لبساطته وبعده عن غشاوة العدم وكان إدراكه أيضاً أتمّ إدراك، كان الحبّ والعشق وكلّ مايترتّب عليه من الصّفات أتمّ وأكمل، لكن فى الحقّ جلّ جلاله المدرَك بالفتح الّذى هو نفسه أجلّ مدرَك ، والمدرِك بالكسر الّذى هونفسه أيضا أبهى مدرِك، و إدراكه نفسه الّذى هوحضوره لديه أتمّ حضور أتمّ إدراك ، فلاجرم كان مبتهجاً بذاته أتمّ ابتهاج .

وهذه مقدّمة، ويتلوها أخرى، وهى انّ الحبّ أوالعشق أوالابتهاج بشىء يستتبع الحبّ بأثره بما هوأثره كما قيل.

أمرّ على الدّيار ديار سلمى أقبّل ذا الجدار وذا الجدارا

وذلك لأنّ حبّ الأثر بما هوأثر فى الحقيقة حبّ لّذى الأثر، وأنت إذا أحببت إنساناً لأجل أنّه إنسان كان المحبوب بالحقيقة هو الإنسان ، فابتهاجه جلّ جلاله

بآثاره وأفعاله وحبّه لآثاره وعشقه ، وكلّما شئت أن تعبّر به من العبائر ابتهاج لذاته و حبّ له وعشق به ، فتكون آثاره مرادة ومحبوبة له لالأجل غرض بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته .

قال الشّيخ في رسالة لـه في إثبات المبدء : « إنّه تعالى ليس يريد هذه الموجودات لأنّها هي بل لأجل ذاته ولأنّها مقتضى ذاته . مثلا لوكنت تعشق شيئاً لكان جميع مايصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشّيء » انتهى ، فرضاه بآثاره وابتهاجه بها إرادة منه إيّاها ، وهـذا الرّضا والابتهاج ليس زائداً على ذاته تعالىٰ بل هو من حيث هو ذات و ابتهاج و إرادة لذاته ولآثاره . (آملی ۸۵/۲)

هذه الأشياء ۲۳/۵۴

أي أجليّة المدرك وأتميّة الإدراك وأبهائيّة المدرك جمعا أوفرادى فإنّ كلّ واحدة منها تكفى فى قوّة الإبتهاج وشدّته وفى كمال الالتذاذ و تماميّته ، إذ لوكان المدرك قويّا لقويا و كملا وإن لم يكن لإدراك فى غاية التّمام والمدرك فى غاية البهاء والجمال وكذا فى العكس ، فإذا كانت فرادىٰ هكذا فكيف فى الجمع . (سبزواری ۱۵۱)

فهو مبتهج بما أی بأثر ۲۳/۵۴

لأنّ الأثر يشابه صفة مؤثّره بل الأثر من حيث هو أثر ليس إلّا ظهور مؤثّره ، ومن أحبّ شيئا أحبّ آثاره كما قال الشّاعر :

أمرّ على جدار ديار سلمىٰ	أقبّل ذا الجدار و ذا الجدارا
وماحبّ الدّيار شغفن قلبى	ولكن حبّ من سكن الدّيارا

وقال اخر :

أقبّل أرضا صار فيها جمالها	فكيف بدار دار فيها جمالها

ولهذا قال الشّيخ المهنى فى قوله تعالى : «يُحِبُّهُم وَيُحِبُّونَه» لايُحبّ إلّا نفسه . (سبزواری ۱۵۱)

أوما شئت فسمّه ۳/۵۵

کالمحبّة والمشیّة و نحوهما و إن لم نطلق بعضها علیه تسمیة بحسب التّوقیف الشّرعی لکن یجوز إسنادا کما هو مشروح فی علم الکلام . وأمّا لفظ «العشق» فهو کلفظ «المحبّة »فی المعنی .

نیست فرقی درمیان حبّ و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق

وفی کتب الحکماء والعرفاء متداول ، وفی القدسیّ : «من عشقته» الحدیث، إلّا انّ النّبیّ (ص) بما هونبیّ آت بالآداب لم یداوله حراسة للنّظام . (سبزواری ١٥٢)

فینا شاعرا ٢٠/٥٥

وکان مصدرا للفعل وهذا معلوم من السّیاق . (سبزواری ١٥٢)

أی لأجل ذاته ٢٠/٥٥

إشارة إلی أنّ «لذاته» متعلّق بقوله « مصدرا » أی کان مصدرا للفعل لذاته .
(هیدجی ٢٨٢)

معطیة الفاعل فاعلیّته ٤/٥٦

قد سبق تحقیقه فی المقصد الأوّل عند بحثه عن الغایة . (هیدجی ٢٨٢)

ریّان قام بنفسه الرّیّ ٦/٥٦

أی هوذوجهتین عطشان بجهة و إن کان ریّانا بجهة أخری، إذ لولم یتصوّر الماء و انّه یرویه لم یطلبه لأنّ طلب المجهول المطلق محال ، و إذا حصل فی ذهنه وتقرّر أنّ الأشیاء إنّما تحصل بأنفسها فی الذّهن فالرّیّان طلب الرّیّان ، وقس علیه الفقدان والوجدان فی کلّ مکان لعلّک تستشمّ رائحة ممّا وصل إلیه أرباب الذّوق والوجدان ، والمثال مقرّب من وجه ومبعّد من وجوه ، وبنیان مباحث الغایة أعظم من أن یسعه منطقة البیان کما هو .
(سبزواری ١٥٢)

فالرّیّان یطلب الرّیّان ٧/٥٦

قال المولویّ :

گرنبودی میل و امّید ثمر کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر ازمیوه زاد گربصورت ازشجربودش ولاد

(آملی ٥٨/٢)

إمّا أن يكون مسبوقا بالمادّة ١١/٥٦

المسبوقيّة بالمادّة فى المخترع و ان كانت غير المسبوقيّة بها فى الكائن لأنّ هذه زمانيّة وتلك طبيعيّة إلّا انّ يجمعها القدر المشترك فى السّبق. فليحقّق تقسيم بالتّرديد بين النّفى و الإثبات . (سبزوارى ١٥٢)

ومعلوم انّه إذا سبق الهيولى ١٤/٥٦

وذلك لأنّ الزّمان متأخّر عن الجسم الّذى متأخّر عن الهيولى، لأنّ الزّمان مقدار حركة الفلك فيكون متأخّراً عن حركة الفلك، وحركة الفلك متأخّر عن الفلك، والفلك متأخّر عن الهيولى لأنّه مركّب منها و من الصّورة، والكلّ متأخّر عن الجزء. فلو كان شىء متقدّما على الهيولى لكان متقدّماً على الزّمان لامحالة (آملى ٢/٦٨)

فهو مبتدع ١٥/٦٥

بمعناه الأخصّ ، ويطلق كثيرا فى مقابل الكائن ويراد به ما يعمّ المخترع .
(هيدجى ٢٨٢)

والنّفوس المجرّدة ١٥/٥٦

من حيث تجرّدها العقلىّ وأمّا من حيث وجودها الطّبيعىّ فهى كائنة إذ مسبوقة بالمادّة ولو بمعنى المتعلّق .

إن قلت : عالم المثال فى أىّ قسم منها داخل .

قلت : هذ التّقسيم من المشّائين وهم ليسوا قائلين به ، و أمّا عند القائلين به من الإشر قيّين و لمحقّقين من أهل لإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملّة البيضاً فهو المنشاء، وفاعليّة الحقّ تعالى بالنّسبة إليه مسمّاة بالإنشاء على أنّه يمكن إدخاله فى المبتدع .
(سبزوارى ١٥٢)

ومع لحقوق للهيولى ١٥/٥٦

أى مع لحوقه للزّمان أيضاً، فالكائن ماكان مسبوق الوجود بالمادّة والمدّة كالعناصر الأربعة وما يتولّد منها المعبّر عنه بالعنصريّات . (آملى ٢/٨٦)

فإنّ المخترع غير مسبوق ١٧/٥٦

فالمخترع هوالّذى يكون مسبوقاً بالمادّه ولايكون مسبوقاً بالزّمان كالجسم الّذى مقدار حركته عبارة عن الزّمان وهو جسم فلك المحيط ، وإنّما مثل للمخترع بالفلك والفلكيّات مطلقا ولم يخصّص بالجسم المحيط لأنّ الأفلاك والفلكيّات عندهم كذلك كلّها، وذلك إمّا فى جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدار حركته هوالزّمان فلا يصحّ تأخّره عن الزّمان، وإمّا فى ساير الأفلاك والفلكيّات فللزوم الخلاء لولاه، و ذلك لأنّه لوجاز تأخّر جسم الفلك الثّانى أعنى فلك الثّوابت الملتصق محدّبه بمقعّر الفلك الاعظم عن الزّمان أى عن مقدار حركة الفلك الأعظم للزم أن يفرض وجود الأعظم وحركته ومقدار حركته قبل وجود الفلك الثّانىّ ، وهذا المفروض مستلزم للخلاء أى خلوّ مكان الفلك الثّانىّ عن جسم يشغله وهومحال ، ولكن هذه الخطرات مع كونها مبتنية على أُصول هيئة بطلميوس لايثبت ماراموه، فهذه أُمور الأليق بها أن تسقط عن الحكمة . (آملى ٢/٨٦)

أى غير متحرّك كالعقول النّوريّة ٤/٥٧

ووجه عدم كون العقول متحرّكة لأنّ التّحرّك فرع قابليّة الوصول إلى ما إليه الحركة على ما عرّفوا الحركة من أنّها كمال أوّل فى مقابل الكمال الثّانىّ الّذى هوالوصول إلى ما إليه الحركة، وقابليّة الشّىء عبارة عن قوّة قبوله، والعقول بريئة عن القوّة بل هى متمحّضة فى الفعليّة ، وكلّ عقل واجد لكماله اللّائق به دفعة واحدة دهريّة وليس ممّا يحصل الكمال له بالتّدريج ، وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شأنيّة حصوله أبداً .

(آملى ٢/٨٧)

أى محرّك من وجه ومتحرّك من وجه ٦/٥٧

سواء كانت حركته من جنس حركة متحرّكه أم لا ، فالطّبيعة تحرّك محلّها حركة أينيّة وتتحرّك نفسها أيضاً تلك الحركة الأينيّة لأنّه حاملها ، والنّفس تحرّك البدن حركة أينيّة ولاتتحرّك فى الأين لتجرّدها وإنّما تتحرّك فى الكيفيّات النّفسانيّه وفى جوهر ذاته النّوريّة . (سبزوارى ١٥٣)

من شیء لا من شیء ۱۰/۵۷

أی من قبیل شیء لا من شی کما کانت علی الأوّل من قبیل شیء . (هیدجی ۲۸۲)

هو عالم العقول ۱۶/۵۷

سمّی به‌لقاهریّة العقول علی ما دونها، أو لکونها تجبر نقایص ما دونها من جبر کسر عظمه کما فی الدّعا : « یاجابر العظم الکسیر » ومنه اسمه تعالی « االجبّار » وصیغته «الفعلوت» فیها مبالغة . (سبزواری ۱۵۳)

هو عالم الغیب جملة ۱۶/۵۷

وعلیه یحمل قوله تعالی[1] : «وَکَذَلِکَ نُرِی إِبْرَاهِیمَ مَلَکُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ » . (سبزواری ۱۵۳)

ویقال له : « الملکوت الأسفل » ۱۷/۵۷

ویقال للنّفوس المجرّدة السّماویّة : « الملکوت الأعلی» (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافّات صفّا ۱۷/۵۷

هم الملائکة المقرّبون والعقول الطّولیّة، «والسّابقات سبقا» هم العقول العرضیّة والسّابقون علی النّفوس الکلّیّة والجزئیّة والقوی والطّبایع ، و« المدبّرات أمرا » هم النّفوس الکلّیة السّماویّة المدبّرة لأبدانها بل للعالم بحول الله وقوّته . (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافّات ۱۷/۵۷

إنّما یقال لها «الصّافّات» لکونها متوجّهات بشراشر وجودها إلی الرّبّ تعالی[1]، وصافّات بین یدیه غیر ملتفتات إلی غیره حتی ذواتهم المفارقات لفنآئها فی الحقّ یقال لها «المهیمون» أیضا لما ذکر من أنّهم لایعرفون سوی الحقّ . (هیدجی ۲۸۲)

الاسفهبد ۱۹/۵۷

معرّب « سپهبد » است ، چه « بد » در لسان فرس به معنی صاحب است یعنی سپهدار . «مینو» عالم روحانی و «گیتی» عالم جسمانی را گویند . و « کی آباد» و« کیاباد» چون خرابات عالم جبروت ؛ و «روان کرد» عالم ملکوت - به کاف فارسی - شهر ومدینه

را گویند . «هورقلیا» عالم مثال . «شیدان شید» نورالأنوار - بتقدیم مضاف إلیه بر مضاف - مانند : دبیران دبیر وشاهان شاه ، «خرد» عقل . «خردناب» عقل صرف ، هوش تنها ، عقل محض ، «روان بخش» ، روح ، روح القدوس وعقل فعّال درنزد حکما . «روانان روان» و «روان بد» نفس کل . «روان گویا» نفس ناطقه را گویند «فرشته» ملک . «درای گونه» ، «خداوندگونه» و «گونه پرور» ربّ النّوع . «سروش» نام جبرئیل . «جهان مهین» عالم کبیر «جهان کهین» عالم صغیر که انسان باشد. «فرازین» عالم بالا ، «فرودین» عالم پائین . «بایسته» واجب ، «شایسته» ممکن ، «بایسته بود» واجب الوجود . «راست بود» موجود حقیقی ، «راستین» حقیقی «آمیغی» حقیقی . «هوشیده» معقول . «نگارش» تصوّر . «انگار» و «نگار» صورت . «هوشیدگان» معقولات . «چم» . معنی «گویش ده گانه» مقولات عشر یکی «گوهر» ونُه «نی گوهر» یعنی عرض ، گوهر پنج بهره است : خرد ، روان ، مایه ، پیکر ، تن . «کلموس» بسیط ، «پیوسته» مرکّب . «فرنود» دلیل وبرهان . «سربخش» نصیب وقسمت . «سر نوشت» آنچه که درازل مقدّرشده . «پذیرای هماك» قابل اشاره ، یک چیز «پذیرا وکارگر» نمی شود یعنی قابل وفاعل . «فروهنده» ملک . «آزادگوهر» جوهرمجرّد «هورمزد» ، «اورمزد» «ایزد» نامهای خدا . «یزدان» مخفّف «ایزدان» . «فرخشور» بروزن سمنقور و «وخشور» ، پیغمبر . «وخشورپند» شریعت . «فرجود» معجزه وکرامت . «ورشنان» چون نمکدان «وروشان» چون خروشان امّت پیغمبر . «یگانه بین» و «یکتا شناس» موحّد . «ویژه درون» ، «روشن دل» صوفی . «ره رو» و «ره سپار» سالک . «فرتاش» بروزن پرخاش وجود . «نابستی» عدم . «فروهر» بروزن فروتر جوهر مقابل عرض . «کیهان» و «جهان» دنیا . «جهان برین» عالم بالا . «روانی» روحانی . «نابای» محال . «اویش» هویّت وتشخّص . «فرز بود» چون کرم سود حکمت ، «فرزانه» حکیم . «فراتین» سخن وگفتار آسمانی . «یاسه» و «یاسو» و «آئین» «هرسه به معنی قانون . «شید» نور «تا» ظلمت .

(هیدجی ۲۸۳)

والأرضيّة ١٩/٥٧

وهی النّفوس النّباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة . (هيدجی ٢٨٤)

لنور الأنوار ٢٠/٥٧

فی ذكر هذا الإسم الشّريف توشيح وتلويح بأنّهم كما يسمّون الفعل بالنّور القاهر والنّور الاسفهبد كذلك يسمّون الفاعل بنور الأنوار ـ بهر برهانه ـ وإن كان الكلام فی الفعل . (سبزواری ١٥٣)

فی لسان الإشراقيّين الاسلام ٢١/٥٧

حقّ العبارة أن يقال « إشراقیّ الإسلام » لعلّه من هفوات النّسخين. (هيدجی ٢٨٤)

بالبرازخ العلويّة والسّفليّة ٢٢/٥٧

وأمّا عندنا وعند أهل الشّرع وأهل المعرفة فالبرزخ هو الصّور المجرّدة عن المادّة دون المقدار . (سبزواری ١٥٣)

والملك المقرّب ١/٥٨

إنّما قيّده بالمقرّب لأنّ الملك قد يطلق علی المدبّرات العلويّة والسّفليّة من النّفوس والطّبايع . (هيدجی ٢٨٤)

بل الكلّ دالّات ٢/٥٨

أی انّها أسماء الأسماء فإنّها دالّات علی أفعاله تعالی، وأفعاله بما هی أفعاله أسماؤه الفعليّه ، وكلماته الدّالة علی أسمائه وصفاته الذّاتيّة .

عباراتنا شتّی وحسنك واحد وكلّ إلی ذلك الجمال يشير

(سبزواری ١٥٣)

إذ العناية قد علمت معناها ٦/٥٨

أی عند قوله :

ما من بداية إلی نهاية فی الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتألّهين فی الأسفار : « واجب الوجود ـ جلّ شأنه ـ يعلم من ذاته كلّ

شيء من الأشياء بعلله وأسبابه، وعلمه هذا بعينه سبب وجود الإشياء و إرادة إيجادها من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل، وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة، و سوقه الشيء إلى كماله الثاني الذى لايحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه هداية، و إفادة الخير بلاعوض ولاغرض هى الجود » انتهى . (آملى ٢/٨٧)

قاهر أعلى ٥٨/٨

أوّل ما أفاض من العوالم عالم الجبروت أي عالم العقول مطلقا مع مافيها من الترتيب من تقدّم العقول الطّوليّة مطلقا على العقول المتكافئة العرضيّة، وما في العقول الطّوليّة من التّرتيب من تقدّم العقل الأوّل على الثّانى والثّانى على الثّالث إلى أن ينتهى إلى آخر العقول الطّوليّة المتّصلة إلى العقول العرضيّة ، ثمّ عالم الملكوت أى عالم النّفوس، ثمّ عالم المثل المعلّقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل أعنى به عالم الصّور المجرّدة عن المادّة المعبّر عنه بعالم الذرّ فى القوس النّزولىّ وعالم البرزخ في القوس الصّعودى بلسان الشّرع، ثمّ عالم الملك والشّهادة و هو المعبّر عنه بالنّاسوت مطلقا من الصّور والموادّ مع ما فيها من التّرتيب من تقديم الصّورة على الهيولى ، فآخر ما ينتهى إليه تنزّل الوجود هو الهيولى ولذا تكون مرتبتها مرتبة صفّ النّعال من الوجود وبها يختتم القوس النّزولىّ كما انّ منها يفتتح القوس الصّعودىّ فيتصاعد إلى الصّورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهى إلى العقل الاوّل « كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ » ويكون التّنزّل من الأشرف إلى الأخسّ حتّى ينتهى إلى الهيولى . والتّصاعد من لأخسّ إلى الأشرف حتّى ينتهى إلى العقل الأوّل . (آملى ٢/٨٨)

المثل المعلّقة ٥٨/١٢

وهى الأبدان الّتى تعلّقت بها النّفوس المفارقة وهى ليست مثل افلاطن فإنّ مثل افلاطون نوريّة ثابتة فى عالم الأنوار العقليّة، وهذه مثل معلّقة في عالم الأشباح المجرّدة و جواهر روحانيّة قائمة بذواتها فى العالم المثالىّ أى الرّوحانى وهو الّذى أشار اليه الأقدمون انّ في الوجود عالما مقداريّا غير العالم الحسّى لايتناهى عجائبه ولايحصى مدنه ومن جملة تلكك

المُدن جابلقا وجابرصا . (هیدجی ۲۸٤)

واختتم القوس ۱٤/٥۸

إنّما شبّهت السّلسلتان النّزولیّة والصّعودیة بقوسین تامّین کلّ منهما نصف الدّائرة لأنّ الدّائرة أفضل الأشکال حیث أن لانهایة لها إذ نهایة الخطّ بالنّقطة ولانقطة فی خطّها فتحکی عدم نهایة الوجود، وحیث أنّ نسبة مرکزها إلیها وإلی أنصاف أقطارها من جمیع الجهات علی السّواء، ولأنّ فی القوسین إشارة إلی مغایرة کلّ من مراتب الوجود فی الصّعود لکلّ من مراتب الوجود فی النّزول مثل أنّ العقول الکلیّة الصّاعدة غیر العقول الکلیّة البادیة الّتی وسایط نزول الفیض والمثل المعلّقة فی النّزول عالم الذّر وفی الصّعود عالم البرزخ لوازم الأعمال والحرکات وذاك موطن العهد والمیثاق قبل الأعمال وقبل دار الحرکات وقس علیه، و من هنا کانت حملة العرش أربعة « وَتَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ ثَمَانِیَةٌ » . (سبزواری ۱٥٤)

غرر فی إثبات ۱۸/٥۸

حاصله أنّ الممکن منحصر فی العرض والجواهر الخمسة أعنی الجسم والهیولی والصّورة والنّفس والعقل، واوّل مایصدر عن الباری لایمکن أن یکون عرضا ولا أن یکون أحد الجواهر سوی العقل . (هیدجی ۲۸٤)

اوّل ما صدر هو العقل ۱۸/٥۸

وهو اوّل الصّوادر و ثانی المصادر یسمّی عقل الکلّ والعنصر الأوّل عند الفلاسفة ، و فی لغة الفهلویّة « بهمن » ، وعند الصّوفیّة هو الحقیقة المحمّدیّة والرّوح المحمّدی ونوره المشار إلیه بقوله : « أوّل ما خلق الله نوری » وإیاه عنی بقوله: « أوّل ما خلق الله العقل » وهو آدم الأکبر لأنّ الحقیقة الإنسانیّة عندهم مظاهر فی جمیع العوالم فظهره الأوّل فی عالم الجبروت هو الرّوح الکلّی المسمّی بالعقل الأوّل فهو آدم اوّل وحوّاه النّفس الکلّیة الّتی خلقت من ضلعه الأیسر الّذی یلی الخلق ، وفی عالم الملکوت هو النّفس الکلّیة الّتی یتولّد منها النّفوس الجزئیّة الملکوتیّة و حوّاه الطّبیعة الکلّیة

الّتي في الأجسام ، وفي عالم الملك هو آدم ابوالبشر، وقد يسمّى روح القدس ، إذ عالم القدس كلّه منه وهو عرش الله واسم الله الأعظم وامام الموجودات في قوله تعالى : « وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ » ، وهو امّ الكتاب في قوله تعالى : « وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » وهو المراد بقوله صلّى الله عَلَيْهِ وَآلِهِ : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ جوهرة فنظر إليها بعين الهيبة فذابت أجزائها » ، وله ألقاب كثيرة باعتبارات وأوصاف فمن جهة هو القلم ومن جهة هو اللّوح المحفوظ عن التّغيير . (هيدجى ٢٨٥)

عقلا ١٩/٥٨

مفارقا عن المادّة خاليا عن الاستعداد والقوّة. (هيدجى ٢٨٥)

وتقرّر أنّه لايوجد الواحد إلّا واحدا ٢٠/٥٨

وكتبنا هناك حين قرّرنا القاعدة أنّه بهذه القاعدة يفتح باب معرفة العقول والتكلّم فيها، والمنكرون ليس إنكارهم إلّا لسدّ هذا الباب ، وكما انّها مفتاح هذا الباب كذلك العقول الكليّة مفاتح الغيب لباب الإفاضة ، إذ لولاها لانسدّ باب الإفاضة إذ لا مناسبة للظلمات والدّيجور إلى نور النّور وأين التّراب وربّ الأرباب ؟ ، فالعقول الكليّة روابط الحوادث والمتجدّدات الدّاثرات بالثّابت القديم وعالم الأمر الرّابط للخلق بالحقّ جلّ جلاله ، وتبًّا لمن يدّعي العلم والمعرفة وينكر العقل ، وتعسا لمن يرى العقول الكليّة الصّاعدة وينكرها في البدايات وبينها المساوقة والمساواة ، بل الحكيم الحقيقي من يتخلّق ويتحقّق بها ويستغني عن البدن وقواه بل يطرح الكونين الصّوريّين و يفنى في عالم المعنى بل معنى المعاني فإنّهما حرامان على أهل الله .

قرنها برقرنها رفت أى همام وان معانى برقرارو بردوام

و أمّا قول المحقّق الطّوسيّ والحكيم القدّوسيّ - قدّس سرّه - « وأدلّة وجوده مدخولة » فمقصوده المناقشة في أدلّة القوم الباحثين لا في المطلب على أنّه بما هو متكلّم يتكلّم هكذا وإلّا فشرحه للإشارات وكتبه الأخرى مشحونة بذكر العقول وأحكامها بحيث لايشمّ رائحة الإنكار في شيء ، وعندي لإنكار بعض المتكلّمين إيّاها ردّو توجيهات :

منها انّه لامجرّد حقیقیّ سوی‌الله إذ العقول لها مهیّات فلیست مجرّدة عن المهیّة بل عن المادّة العقلیّة وهی المهیّة إذ أُخذت بشرط لا .

ومنها انّ العقل من صقع الرّبوبیّة، وجنبة السّوائیّة فیه مستهلکة إذ مناط السّوائیّة هی المادّة والحرکة ولوازمها، والعقل موجود تامّ لاحالة منتظرة فیه، فالعقل الّذی یکون من العالم لامن صقع الله غیر موجود، وهذا معنی ما قاله صدرالمتألّهین قدّس سرّه - فی رسالته المسمّاة بـ«الحکمة العرشیّة» .

ومنها ما هوتوجیه عین ردّ وتعبیر وهو انّ العقل الکلّی فی السّلسلة الصّعودیّة هو ذات الله کما یقول الغلاة وهو مردود بل العقل الکلّی فاتحة کتاب الله وخاتمته «وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ حَنِیفاً مُسْلِماً وَمَا أَنَا مِنَ المُشْرِکِینَ» (سبزواری ١٥٤)

فذلک الواحد الصّادر ٥٨/٢٠

وحاصله انّ الممکن منحصر فی الجوهر والعرض، والجوهر منقسم الی الجسم والهیولی والصّورة والنّفس والعقل، وشیء منها لایصلح أن یکون هوالصّادر الأوّل إلّا العقل . أمّا العرض فلاحتیاجه فی ذاته فضلا عن فعله إلی الموضوع فیجب أن یکون متأخّرالوجود عن موضوعه وهوینافی تقدّمه علیه لوکان هوالصّادر الأوّل . وأمّا الجسم فلتأخّره عن عن أجزائه الّتی هی الهیولی والصّورة فکیف یصحّ أن یکون هوالصّادرالأوّل المتقدّم علی ماسواه من الممکنات مع انّ المرکّب متأخّرالوجود عن أجزائه. أمّا الهیولی فلافتقارها إلی الصّورة لکون الصّورة شریکة فی علّة وجودها مع انّ الهیولی قابل محض ولیس فیها شائبة من الفاعلیّة، والصّادر الأوّل یجب أن یکون واسطة فی وجود ماسواه من الممکنات. وأمّا الصّورة فلاحتیاجها فی تشخّصها إلی الهیولی . وأمّا النّفس فلاحتیاجها فی الفعل إلی البدن . فالممکن الموجود الّذی لایحتاج إلی ما سواه من الممکنات لاذاتاً ولا فعلا و إنّما ینحصر احتیاجه إلی الواجب فقط هوالعقل وإذا کان فی الوجود صادر أوّل یجب أن یکون هوالعقل لکن قاعدة: «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد» أثبتت وجود الصّادر

الأوّل فيجب أن يكون هوالعقل وهوالمطلوب .

وممّا ذكرناه يظهر أنّ العقل يكون من المستكفى بالفاعل لعدم احتياجه إلى غير الواجب أصلا لافى الوجود ولا فى البقاء ولا فى الفعل . (آملى ٨٩/٢)

وتقدّم ٨/٥٩

أى تقدّم بالوجوب عليها لأنّها علّتها الفاعليّة حينئذ، إذ لوكانتا معا أى معلولى علّة واحدة هى الواجب الوجود بالذّات لزم صدور الكثير من الواحد، وبالجملة لزم الهيولى المجرّدة وهو محال، وأيضاً يلزم أن يكون القوّة الانفعاليّة قوّة فعليّة ولاشأن لها إلّا التّأثّر والانفعال ، وأيضاً يلزم أن يكون العلّة أضعف من المعلول كما يلزم ذلك فى الأكثر من الصّور الأُخرى .

وههٰنا وجه آخر فيما عدا الهيولىٰ وهو انّ تاثير الجسمانىّ بمدخليّة الوضع والوضع لايتصوّر بالنّسبة إلى المعدوم . (سبزوارى ١٥٥)

لها استقلال ٩/٥٩

كيف لا؟ والصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع ماعداه وإلّا لزم صدور الكثير من المصدر الحقيقىّ . (سبزوارى ١٥٥)

لعدم ربط المركّب ١٣/٥٩

إشارة إلى أنّ السّنخيّة المعتبرة بين العلّة والمعلول دليل أيضاً على المطلب .
(سبزوارى ١٥٦)

وكقول أميرالمؤمنين (ع) حين سئل عن العالم العلوى ١٦/٥٩

رأيت فى حاشية الميرزا احمد الشيرازى - رحمه‌الله - على المشاعر ما هذا لفظه :

روى عن أميرالمؤمنين (ع) على ما أورده سيّد الحكماء مير محمّد باقر الدّاماد فى بعض تصانيفه أنّه عليه‌السّلام سئل عن العالم العلوىّ فقال (ع) : « صور عارية عن الموادّ، خاليّة عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها ربّها فأشرقت وطالعها فتلألأت، وألقى فى هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر

أوائل عللها، وإذا اعتدلت مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السّبع الشّداد » .
(آملى ٨٩/٢)

فى حديث الأعرابى وحديث كميل ١٨/٥٩

الحديثان مذكوران فى شرحنا لدعاء الصّباح شرحنا هما هناك .
(سبزوارى ١٥٦)

وفى حديث الأعرابى وحديث كميل ١٨/٥٩

فى حديث الأعرابى قال (ع) فى جواب قول السّائل : ما العقل؟ : «جوهر درّاك محيط بالأشياء عن جميع جهاتها ، عارف بالشّيء قبل كونه ، فهو علّة للموجودات ونهاية المطالب » انتهى .

وقال المصنّف فى شرح دعاء الصّباح : « إحاطة العقل الكلّىّ بجميع العقول وجميع النّفوس بل بجميع الأشياء مبرهنة لأنّه جامع فعليّات الأشياء من حيث هى فعليّات كما انّ الهيولى الأولى جامعة لكلّ القوى الأنفعاليّة والاستعدادات والظّلمات بحيث انّ كلّ قوّة فى كلّ مادّة من شعبها هذا من الضّعف والسّخافة وفى العقل من الشدّة والتّماميّة . وفى حديث كميل بعد بيان النّفوس الأربعة النّاميّة النّباتيّة والحسّيّة الحيوانيّة والناطقة القدسيّة والكلّيّة الإلهيّة » قال (ع) : « والعقل وسط الكل» .

وقال المصنّف فى شرحه فى قوله : (ع) : «العقل وسط الكلّ» تمثيل لكون العقل مركزاً وهى دوائر لكن اعلم ان الأمر فى المركز والدّائرة المعنويّين على عكس حال المركز والدّائرة الحسيّتين لأنّ المركز المعنوىّ محيط حقّ الإحاطة لأنّه كنقطة راسمة بسيرها مثل الخطّ ، والخطّ المعنوىّ كخطّ دائر على نفسه فتحصل دائرة ، ثمّ العقل أيضاً كدائرة مركز الوجوب الذّاتىّ . (آملى ٩٠/٢)

وأمّا عند الإشراقىّ فستعلم ٢٢/٥٩

فى غرر المعقود فى كيفيّة حصول التّكثّر على طريقة الاشراقيّين . (آملى ٩٠/٢)

لكن فيه كثرة اعتباريّة ١/٦٠

لايحتاج اعتباره إلى جعل وتأثير فلايرد ما قيل إنّ العقل إن كان كثيراً فكيف صدر عن الاوّل تعالى و إن كان واحداً صرفا فكيف صار مبدء للكثرة ، فإنّ الصّادر شيء واحديّ لكن معه أُمور لازمة لاجعل جاعل، فالصّادر عندهم عن المبدء هوالوجود و الماهيّة والإمكان وغيرها من الأُمور الّتى لايحتاج إلى جعل وتأثير ، ولهذا تعتبر فى مرتبة الصّادر الأوّل غير متأخّرة عنه ، فالصّادر الأوّل باعتبار وحدة وجوده الّذى هو ممّا يتعلّق به الجعل بالذّات صادر عن الواحد الحقّ وباعتبار الكثرة الّلازمة له الواقعة بالعرض يصير سبباً لأمور كثيرة كما صرّح بهالشّيخ فى الشّفآء. اعلم انّ الأُمورالمذكورة على تقدير كونها عدميّة ليست عللاً مستقلّة بأنفسها بل هى شروط حيثيّات تختلف أحوال العلّة الموجدة بها والعدميّات تصلح لذلك بالاتفاق فلايرد ما اعترضه الإمام الرّازى بأنّ الأُمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها لاتصلح للعليّة .

قال المحقّق الطّوسىّ بعد دفع اعتراضات الفاضل الشّارح عن الشّيخ إنّه لم يجزم فى صدور الكثرة عن الواحد بهذا التّفصيل، وكيف وهو معترف بالعجز عن الإدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأُموركما ذكره مرارا فى كتابه بل إنّما ذكر احتمال ذلك على سبيل الأولويّة، وقال المحاكم إنّ غرضهم ليس انّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلّا من هذه الجهة اذلا برهان دالّ على ذلك بل المراد انّ هذا الوجه يمكن أن يتصوّر منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أُخرى لانعلمها . (هيدجى ٢٨٥)

فهو وإن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتباريّة ١/٦٠

اعتبار الكثرة فى العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهولوجهين: الأوّل اعتبار انّ له وجوداً ومهيّة ، والثّانى اعتبار انّ له تعقّلا لذّاته وتعقّلا لمبدئه ، وقد يكون باعتبار أكثر من جهتين من ثلث جهات إلى أربع إلى ستّ جهات ، وتفصليه على ما قال المحقّق الطّوسىّ فى شرح الإشارات هو انّ فى العقل الأوّل تعرض الكثرة باعتبارات فإنّ له مهيّة و وجوداً وإمكانه الذّات ووجوباً بالغير وتعقّلا لذاته وتعقّلا لمبدئه، فهذه أُمورمتكثّرة

عرضت فيه باعتبار إضافات متكثّرة تحقّقت هناك، فباعتبار أنّه صدر عن المبدء عرض أن يكون له وجود، وباعتبار ان له هويّة مغايرة لهويّة الأوّل عرض أن يكون له مهيّة، وباعتبار نسبة مهيّته إلى وجوده الزّائد عليها فى العقل عرض أن يكون ممكناً، وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير، وباعتبار انّه مجرّد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلا لذاته ولمبدئه . قال - قدّس سرّه - فهذه أمور ستّة، اثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوّة وهما الهويّة والإمكان ، واثنان هما الوجود والتعقّل لذاته فى أنّهما حالة من حيث كونه بالفعل، واثنان هما الوجوب والتّعقّل لمبدئه فى أنّهما الحالة المستفادة من مبدئه ، و بهذا الاعتبار يعبّر عن هذه الأشياء بالتّثليث الموجود فى العقل الأوّل يعنى بالاعتبار الثّانى ، الاثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوّة، اثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالفعل ، واثنان منهما يشتركان من حيث كونهما حالة مستفادة من مبدئه يعبّر عن هذه الأشياء بالتّثليث الموجود فى العقل الأوّل . (آملى ٢/٩١)

وبوجه آخر ٢/٦٠

هذان على تثنية الجهة وقد تثلّث الجهة فى كلّ من الوجهين بأن يقال فيه وجوب و وجود ومهيّة، وأيضاً تعقّل لمبدئه وتعقّل لذاته النّوريّة أى وجوده وتعقّل لذاته الظّلمانيّة أى مهيّته، وأيضاً فيه نور وظلّ وظلمة . وتثليث الجهة لتثليث الصّوادر عنه وهى العقل الثّانى والفلك الأقصى[1] ونفسه ، وإذا ثنّيت الجهة عدّ الفلك ونفسه واحدا أى الفلك الحىّ، كيف وتشخّص البدن بالنّفس . (سبزوارى ١٥٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان ٣/٦٠

يشعر بأنّ مبدء المعلولين أعنى العقل الثّانى والفلك الأوّل هو الوجوب والإمكان أو عقل نفسه وعقل غيره يعنى كلّ من الوجوب وحده والتّعقّل للمبدء وحده كاف فى كونه مصدراً للعقل الثّانى، وكذا كلّ من الإمكان والتعقّل للذّات وحدهما كاف فى كونه مصدرا للفلك، وهذا بظاهره يخالف قولهم من أنّ العقل الأوّل بماله من حاله عند مبدئه

أعني تعقّله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدءً لعقل آخر، وبماله من حاله عند ذاته اعني تعقّله ذاته و إمكان وجوده يصير مبدء للفلك الاوّل لوجوب كون الأ-والصوّرى مبدءًا للكائن المناسب للمادّة إلى آخر ما في الإشارات و شرحها. وهذا أي ما يستفاد من ظاهر كلام المصنّف منشا تخطئة الإمام الرّازي للشّيخ على ما نقله المحقّق- رحمه الله - فظهر أنّ الوجوب فقط والإمكان فقط لايكفيان في صدور العقل والجسم وكذا التعقّلان فافهم.
(هيدجى ٢٨٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان جائى ٣/٦٠

اعلم انّ الجهات السّتّة المتقدّمة في الحاشية السّابقة للعقل الأوّل يمكن أن يعتبر من حيث هي ستّة وذلك واضح بالنّسبة إلى تعداد نفس تلك الجهات، ويمكن أن يعتبر من حيث هي ثلاث و ذلك بالاعتبار المتقدّم في ذيل الحاشية المتقدّمة آنفاً، و يمكن أن يعتبر اثنتان باعتبار انّ ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهي مهيّته و إمكانه وتعقّله لنفسه، وثلاثة منها جهات له باعتباره إلى مبدئه وهي وجوده ووجوبه وتعقّله لمبدئه، وما يكون له من الجهات بالقياس إلى مبدئه أشرف ممّا له من حيث نفسه، فوجوده ووجوبه وتعقّله لمبدئه أشرف من مهيّته وإمكانه وتعقّله لنفسه، فيكون هو من جهة الأشرف مبدء لموجود أشرف كالعقل الثّاني ومن جهة الأخسّ مبدء لموجود أخسّ وهوالجسم الفلك الأقصى[1].

فان قلت: إذا تمّت القـاعدة أعني قاعدة « الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد » و يكون الصّادر الأوّل واحداً لامحالة فلايعقل أن يصدر منه أشياء متعدّدة وإن صحّ مع وحدته أن يكون مبده لأشياء متعدّدة فليكن المبدء الأوّل كذلك.

قلت: الصّادر الأوّل من هذه الجهات السّتة ليس إلّا شياء واحداً و هوالوجود عند القائل بأصالته والمهيّة عند القائل باصالتها، ولكن كونه الصّادر الأوّل ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهات المذكـورة من غير أن تكون تلك الجهـات متعلّقة للجعل استقلالا، فإنّه على القول بأصالة الوجود يكون المجعول بالذّات من هذه الجهات الّتى يتضمنّها العقل تضمنّاً كالوجود والمهيّة مثلا أوالتزاماً كالوجوب والإمكان هوالوجود،

ولکن لمّا کان المجعول وجوداً ظلّیاً محدودا ینتزع من حدّه الّذی جهة نفاده معنی یعبّر عنه بالمهیّة ثمّ یلاحظ وجوده إلی مهیّته فیعتبر بینهما نسبة إن قیست إلی مهیّته یعبّر عنه ب«الإمکان» وإن قیست إلی مبدئه یعبّر عنه ب« لوجوب» ، و أمّا تعقّله لنفسه لیس إلّا نفس نفسه لا أمراً زائداً علیه لکی یزداد به المجعول بالذّات وتعقّله لمبدئه أمر عارض علیه فالمجعول بالذّات لیس إلّا شیء واحد وهو الوجود .

فان قلت : کیف یستند الغیر المعلول الأوّل من سائر المعلولات إلی المعلول الأوّل و هو مناف مع التّوحید الخلقی ، وانّه لامؤثّر فی الوجود إلّا الله. فقول المصنّف - قدّس سرّه - کسائر الحکماء من أنّ العقل الأوّل مبدء للعقل الثّانی وللفلک الأقصی ممّا لا ینبغی .

قلت : قال المحقّق الطّوسی - قدّس سرّه - بعد نقل هذا الإشکال عن أبی البرکات البغدادی بأنّه مؤاخذة لفظیّة لأنّ الکلّ متّفقون علی صدور الکلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول لـه علی الإطلاق ، فإن تساهلوا فی تعالیمهم و أسندوا معلولا إلی مایلیه کما یسندونه إلی العلل الاتّفاقیّة والعرضیّة و إلی الشّروط لم یکن ذلک منافیاً لما اسّسوه و بنوا مسائلهم علیه . (آملی ۲/۹۲)

وامکانه أی وجوده ۴/۶۰

إشارة إلی جواب بعض الشبّهات الفخریّة فی المقام من أنّ الإمکان أمر سلبی فکیف یکون مصدرا لأمر فضلا عن الفلک ، و کذا المهیّة بناء علی اعتباریّتها . فالجواب أنّ مرادهم أنّ وجوده من حیث شوبه بسواد الإمکان والمهیّة مبدء الفلک و کذا الوجود من حیث أنّه محفوف بوجود الله تعالی ومنوّر بنور الله مبدء للنّور الّذی هو العقل الثّانی . ففی الحقیقه الوجود فی الموضعین هو المبدء إذ کلّ من الوجود والمهیّة موجود و إن کان بوجود واحد کالفصل والجنس فی البسایط . والموجود قسمان : أحدهما الموجود بمصداقه والآخر الموجود بوجود منشاء انتزاعه فذلک الوجود العینیّ النّوریّ القاهر العقلیّ مصداق للوجوب و منشأ انتزاع للمهیّة والإمکان . (سبزواری ۱۵۶)

وقربه الّذى فوق القربات ۱۱/٦۰

لأنّ قرب الشّىء منه تعالى ومعيّته هوتقوّمه بهوالشّىء لايبعد عمّا يقوم به وجوداً وبقآءً . (هيدجى ۲۸۷)

يصدر من كلّ عقل عقل ۱٦/٦۰

قال المحقّق الطّوسى وقد شنّع عليهم ابوالبركات البغدادى بأنّهم نسبو المعلولات الّتى فى المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسّطة إلى العالية، والواجب ان ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل وتجعل المراتب شروطا معدّة لإفاضته تعالى[1]، وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللّفظيّة فإنّ الكلّ متّفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وانّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإن تساهلوا فى تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقيّة والعرضيّة وإلى الشّروط وغير ذلك لم يكن منافياً لما أسّسوه وبنوا عليه مسائلهم . (هيدجى ۲۸۷)

وهوالعقل الفعال ۱۷/٦۰

لعدم تناهى تأثيراته من النّفوس والصّور وغيرها والمبدءالفيّاض لما فى عالمنا والمدبّر لما تحت الفلك القمر بالتّأثير والإيجاد لابالتّحريك والتّصريف كما هوشان النّفوس . (هيدجى ۲۸۷)

المكمل للنّفوس النّاطقة ۱۷/٦۰

يعنى كما انّ العقول التّسعة الأُخرى مشبه بها للنّفوس التّسعة الفلكيّة وبإزاء العوالم التّسعة السّماويّة كذلك العقل العاشر بأزاء كواكب الأرض وهى النّفوس النّطقيّة القدسيّة ومخرجا من القوّة إلى الفعل . وفى قولنا : «بحول اللّه تعالى وقوّته» إشارة إلى أنّ هذه العقول العشرة جهات فاعليّة اللّه وأيديه العمّالة وقدرته الفعليّة فإثباتها لاينافى عموم قدرة اللّه . (سبزوارى ۱٥٦)

بإذن اللّه ۱۸/٦۰

أى بإذنه فى الإحداث والإبقاء ، وليس هذا الإذن كإذن مباين عزلى لمباين ، عزلى إذ سمعت أنّه قدرة اللّه الفعليّة، فإذنه تعالى كلمة «كن» وهى الوجود المنبسط والمشيّة الفعليّه والنّفس الرّحمانى، وأوايل مجاليه هذه العقول . (سبزوارى ۱٥۷)

بالفقر ١٩/٦٠

أى بوجوده المشوب بجهة الإمكان الّذى هومناط الفقر . (سبزوارى ١٥٧)

بحركات السّبعة ٢١/٦٠

أى ليس استعداد الهيولى لقبول الصّور من جهة العقل الفعّال و إلّا لما تغيّرت الاستعداد لأنّ العقل لايتغيّر إذ يتعدّى تغيّره إلى تغيّر الواجب بل استعدادها بسبب الحركات السّماويّة والاتّصالات الكوكبيّة . (هيدجى ٢٨٨)

هذه الكثرات ٢٣/٦٠

أى الغير المتناهية التعاقبيّة فهى باعتبار الجهات القابليّة . (سبزوارى ١٥٧)

مع محدوديّة جهاته ١/٦١

فإنّ الفاعل لجهة واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد فى استعداداته (هيدجى ٢٨٨)

فى ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

هذا من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم فى موضع واحد وعلى المتكلّم فى موضعين، إذ الحكيم الّذى يقول بدوام الفيض، وإنّ الله تعالى قديم الإحسان وانّ المستفيض داثر وزايل والمحسن إليه متجدّد ومتبدّد ومتبدّل لا إشكال عليه إلّا فى الحوادث اليوميّة حيث أنّ كلّامنها واقع فى حدّ من حدود مالايزال وهومعلول الحقّ القديم الأزلىّ إذلامؤثّر فى الوجود إلّاالله وهوغنىّ وتامّ وفوق التّمام، فكيف تخلّف وتخلّف المعلول عن العلّة التّامّة غير جايز . وحلّه بما يذكر من أنّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث .

وأمّا موضعا الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا ، والآخر مجموع العالم الطّبيعىّ حيث أنّه يقول بانقطاع الفيض أو بما هو فى قوّة هذا ، إذ يقول خاق العالم بحيث لو حوسبت مدّة مضية كانت سبعة آلاف سنة أوسبعين ألفا أوسبعمائة ألف من السّنين أوغير ذلك ممّا قاله أهل التّاريخ فيرد عليه إشكال التّخلّف والإمساك عن الجود . وما يقال عليه الدّاء العيا والإشكال العويص الّذى لاينحلّ هو هذا ، وعندناكما أشرنا إليه الجود

قديم والمستجاد حادث متجدّد . (سبزوارى ١٥٧)

فى ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

اعلم انّ فى ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو انّ العلّة التّامة للحادث إن كانت قديمة لجميع أجزائها لزم قدم الحادث وإن كانت حادثة لايمكن حصوله عن قديم بل تحتاج إلى علّة تامّة حادثة يكون معها فى الوجود وإلّا يلزم تخلّف المعلول عن علّته التـامّة ، فنقل الكلام إلى علّة علّة الحادث فيلزم من ذلك ترتّب أُمور غير متناهية موجودة مجتمعة فى الوجود ومع ذلك لايترقّى حادث فى سلسلة علله إلى قديم ولاينزل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث ، فأرادوا التفصّى عن ذلك الإشكال فقالوا : إنّ العناية الإلهيّة لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذّات متجدّدة النّسب متعاقبة الإضافات وذلك هو الحركة الدّوريّة الدّآئمة فمن حيث دوامها استندت إلى العلّة القديمة و من حيث حدوثها استندت إليها الحوادث ، هذه طريقة الحكمآء ولمّا لم تكن مرضيّة عند صدر المتألّهين حيث قال كلامهم يدلّ على كون الحركة الدّوريّة الفلكيّة دآئمة الذّات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة الى العلّة القديمة ، وهذا غير صحيح إذ الامر التّجدّدى البحت ليس له بقآء أصلاً فضلا عن كونه قديما ، وأمّا الماهيّة الكليّة فهى غير مجعولة ولاجاعلة فلاعبرة باستمرارها عدل عن هذه الطّريقة وجعل الرّابطة بين الحادث والقديم طبيعة الفلك بنآءً على تجدّدها الذّاتى فقال : «فالحقّ الحقيق بالتّصديق أنّ الامر المتجدّد بالذّات والهويّة هو نحو وجود الطّبيعة الجسمانيّة الّتى لها حقيقة عقليّة عندالله ولها هويّة اتّصاليّة تدريجيّة فى الهيولى الّتى هى محض القوّة والاستعداد ، وهذه الطّبيعة وإن لم يكن ماهيّتها ماهيّة الحدوث لكن نحو وجودها هو التّجدّد والحدوث . (هيدجى ٢٨٨)

(سبزوارى ١٥٨)

مجتمعة فى الوجود مترتّبة ٥/٦١

لأنّ آحاد السّلسلة مسبّبات و أسباب مؤثّرة مترتّبة ذاتا لها معيّة فى الوجود لا كالمعدّات المتعاقبة فى الوجود زمانا الّتى لو لم تنته لم تكن تسلسل محال إذ فى كلّ حين

لم يوجد إلّا الواحد منها بخلاف الأوّل فإنّه كما قلنا هو التّسلسل المستجمع لشرايط المحاليّة كالتّرتّب والاجتماع فى الوجود . (سبزوارى ١٥٨)

مثل المسب الحادث الأصل ٧/٦١

إذ جميع أسبابه يجب أن يكون حادثة فى زمان وجوده والسّبب القديم فى الأزل .

غيرجايز ٨/٦١

كيف وأقلّ ما يعتبر فى العلّيّة هو الموافاة ، ومع تمكين التّخلف من أين يعلم العليّة وأىّ فرق بين العلّة حينئذ وغيرها مما يترتّب المعلول عليه ؟ . (سبزوارى ١٥٨)

ودفعها ١٠/٦١

ملخّصة انّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشّرط الحادث أيضا من الله القديم لأنّ معطى الوجود بقول مطلق ليس إلّاهو. (هيدجى ٢٨٩)

وأمّا دفعها فالحكماء قائلة ١٠/٦١

قيل فى دفع الشّبهة المذكورة وجوه : الاوّل ما عن الحكماء من أنّ الرّابط بين القديم و الحادث هو الحركة الوضعيّة العرضيّة الطّاريـة على الفلك الّتى يعبّر عن مقدارها بالزّمان فإنّ لها جهة ثبات وهى الحركة التّوسّطيّة وجهة تجدّد وانبتات وهى الحركة القطعيّة ، وهى من حيث جهة ثباتها مستندة إلى المبدء الثابت ومن حيث جهة تجدّدها أى تجدّد نسبها إلى ما فيه الحركة يسند إليها الحوادث .

وقد أُورد عليه فى الأسفار بأنّ كلامهم فى هذا الدّفع يدلّ على كون الحركة الدّوريّة دائمة بالذّات بإعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلّة . قال ـ قدّس سرّه ـ وهذا غير صحيح إذ الأمر التّجدّدى البحت ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديماً ، وأمّا المهيّة الكليّة فهى غير مجعولة ولاجاعلة ولا عبرة باستمرارها . (آملى ٩٣/٢)

أمر واحد بسيط مستمرّ ١٢/٦١

وربّما يتوهّم انّ المتوسّط أمر كلّى لأنّه فى كلّ حين بين فردين مما فيه الحركة غير فردين آخرين وهو باطل ، إذ ليس المراد مفهوم التّوسّط بل مصداقه وله سعة من حيث

أنّه غير مرهون بفردين مخصوصين ممّا فيه الحركة ، فالمتحرّك فى الأين مثلا غير فارغ من التّوسّط فى الأيون وغير خال من تلك الحالة البيّنة ما دام متحرّكا لبطلان الجزء وما فى حكمه فى أفراد ما فيه الحركة وأجزائه ولا فرد قائم ثابت بالفعل، فإذن الحركة أمر بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل ، والتّوسّط بهذا النّحو آية التّوحيد كالآن السّيال الّذى هو راسم الزّمان الّذى هو مقدار القطعيّة . (سبزوارى ١٥٨)

فكلّ قطعة ١٦/٦١

هى أجزاؤها المفروضة أوحدّ منها هى المفاصل والحدود المشتركة باعتبار انقسامها لتقدّرها بالزّمان ثمّ القطعة ناظرة إلى الحادث الزّمانى، والحدّ إلى الحادث الآنى فقولنا: « فى زمان خاصّ » أعمّ منه ومن طرفه . (سبزوارى ١٥٨)

وسط ٢١/٦١

أى ما يقرن بقولنا : «لانّه» كما عرفتّه الشّيخ . (هيدجى ٢٨٩)

وإذا نقل الكلام ٢١/٦١

وسئل عن علّة حدوث الحركة بأن يقال : علّة وجود الحادث هو القديم المتعال ، و علة حدوثه هى الحركة والحركة علّة وجودها هو القديم فما علّة حدوثها؟ . يجاب بأنّ الحدوث ذاتىّ لها لا تعلّل . (هيدجى ٢٨٩)

حديث التّخلّف ٢٢/٦١

عن السّبب القديم . (هيدجى ٢٨٩)

وقيل أيضا غير ذا ٣/٦٢

وعمدة الأقوال ثلثة كما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - أوّلها أن يكون الشّرايط مراتب الأوضاع السّيالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة السّماويّة، وثانيها أن يكون الشّرايط مراتب الطّبيعة السّيّالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة الجوهريّة الفلكيّة ، وهذا هو مذهب المصنّف و صدر المتالّهين - قدّس سرّهما - و ثالثها أن تكون الشّرايط هى الأمور المتعاقبة المتواردة على الموادّ العنصريّة ممّا به الاستعدادات المختلفة لا إلى نهاية .

(هيدجى ٢٨٩)

فمنها ما قاله صدر المتألّهین ٤/٦٢

عبارته هکذا: «إنّ السّبب القریب للحوادث أو جزء سببها یکون حادثا معها والکلام فیه کالکلام فی الأوّل ویلزم التّسلسل أوالانتهآ إلی حادث ماهیّته أوحقیقته عین الحدوث» إلی آخر ما نقل عنه. وقال فی موضع آخر منه: «إنّ تجدّد الشّیء إن لم یکن صفة ذاتیّة لـه ففی تجدّده یحتاج إلی مجدّد، و إن کان صفة ذاتیّة له ففی تجدّده لایحتاج إلی جاعل یجعله متجدّدا بل إلی جاعل یجعل نفسه جعلا بسیطا، ولاشکّ فی وجود أمر حقیقته مستلزمة للتّجدّد والسّیلان وهو عندنا الطّبیعة وعندالقوم الحرکة والزّمان» انتهی.

وأمّا کیفیّة استناد وجود الطّبیعة السّیّالة إلی الثّابت القدیم عنده فهی ما أشار - إلیه بقوله: «وتلک الطّبیعة الحافظة للزّمان لها وجهان: ...» فمن وجهها العقلیّ مستندة إلی الله تعالی ومن وجهها الکونیّ مستندة إلیها الحوادث الکونیّة والطّبایع المنقطعة، و أمّا نفس سیلانها فذاتیّة لاتعلّل. (هیدجی ۲۹۰)

فمنها ما قاله صدر المتألّهین ٤/٦٢

هذا هوالوجه الثّانی فی دفع الإشکال، وحاصله انّ الرّابط هوحرکة الفلک لکن لاحرکته الوضعیّة بل حرکته الطّبیعیّة الجوهریّة، فإنّ لطبیعة الفلک وجهان: وجه عقلیّ من جهة اتّصالها بل اتّحادها بربّ نوعها، ووجه طبیعیّ من حیث کونها طبیعة متجدّدة متصرّمة، فمن حیث وجهها العقلیّ لها ثبات واستقرار، ومن حیث وجهها الطّبیعیّ متصرّم متجدّد، فمن حیث ثباتها مستندة إلی مبدئها ومن حیث تجدّدها مستند إلیها الحوادث. فالرّابط علی طریقته کما تبیّن هوحرکة الفلک مثل الوجه الأوّل إلّا انّها علی طریقته الحرکة الجوهریّة للفلک وعلی طریقة الحکماء حرکته العرضیّة الوضعیّة. (آملی ۹۳/۲)

مهیّته أو حقیقته ٥/٦٢

الأُولیٰ ناظرة إلی الحرکة علی طریقة القوم فإنّها مهیّتها التّدریج والتّجدّد، والثّانیة ناظرة إلی المتحرّک بنفسه الّذی هو الطّبیعة علی طریقة نفسه، إذ لیس التّجدّد و عدم القرار معتبرا فی مفهوم الطّبیعة ومهیّة الصّورة النّوعیّة مثلا، فإنّ الصّورة النّوعیّة

النّاريّة قوّة مسخنّه محرقة مجفّفة مصعدة لجسمها ، والمائيّة قوّة مبرّدة مثلة مبدء الميعان ونحوذلك، وليس فيهما انّهما قارّان أوغيرقارّين وكذا الجوهرالأُخرى، ولهذ قدبوفّق بين وقوع الحركة فى الجوهر وعدمها فيه أى فى مهيّته ، نعم وجود الجوهرطبعا كان أوغيره مساوق للحركه الجوهريّة والتبدّل فى ذاته الوجوديّة . (سبزوارى ١٥٨)

ماهيّته أوحقيقته ٥/٦٢

إشارة إلى انّه فرق بين حال الماهيّة وحال الوجود، فالحركة والزّمان أمرماهيّته التّجدّد والانقضآء، والطّبيعة إنّما وجودها وجود التّجدد والانقضآء ولها ماهيّة قارّة . (هيدجى ٢٩٠)

لكن الطّبايع المنقطعة ٧/٦٢

والفيض غير منقطع فهى من المربوطات ولادوام لها حتّى تصلح للرّابطيّة، وتلك الطّبيعة الحافظة للزّمان لها وجهان أى الطّبيعة الخامسة الفلكيّة المتجدّدة بالذّات عنده كالحركة الوضعيّة عندهم ولها وجهان لاتّصالها بل إيجادها بربّ نوعها ، فمن جهة وجهها العقلىّ الّذى هو كالتّوسّط بين الأوضاع مسندة إلى الله تعالى ، ومن جهة وجهها الطّبيعىّ السيّال المقدارىّ مسند إليها الحوادث ، ففى كلا الطّريقين الرّابط هو الحركة الفلكيّة إلّا انّ فى أحدهما الرّابط هوالوضعيّة وفى الآخر الجوهريّة . (سبزوارى ١٥٩)

وتلك الطّبيعة الحافظة للزّمان ٨/٦٢

فإنّ الزّمان عنده عبارة عن مقدار الطّبيعة الفلكيّة باعتبار تجدّدها الذّاتىّ لامقدار الحركة العرضيّة للفلك كما هو مذهب ارسطاطاليس ، وفى حقيقة الزّمان أقوال مختلفة نقل كثيرا منها فى الأسفار . (هيدجى ٢٩١)

وجه عقلىّ ٨/٦٢

وهو المثال النّورىّ والفرد العقلىّ يقال له : « ربّ النّوع » من العقول العرضيّة الّتى هى صور علمه تعالىٰ وقضائه التّفصيليّة . (هيدجى ٢٩١)

ولها وجه كونىّ ٩/٦٢

يقال له : « القدرالعينيّ » . (هيدجی ۲۹۱)

وقد مضى ١٠/٦٢

وهو قوله :

وعندنا الحدوث ذاتیّ ولا شیء من الذّاتی جا معلّلا . (هيدجی ۲۹۱)

ويمثّلون بحركة الثّقيل إلى أسفل ١٣/٦٢

فإذا سئل انّه لم صدر كون الثّقيل فی رأس ذراع يبعد عن السّقف عند هويّه عن الثّقل هنا وفی هذا الآن لاقبل ذلك مع وجود الثّقل قبل ذلك، يجاب بأنّه كان صدوره مشروطا بمضى الأكوان السّابقة عليه، وقس عليه كونه فی حدود ذراع بعده وبعد بعده . (سبزواری ۱۵۹)

وأمّا من يقول بالانقطاع ١٨/٦٢

وبخلق مجموع العالم فی حدّ من حدود لايزال فيلزمه مع إشكال التّخلّف إمساك الفيض فهو دآء عياء . (هيدجی ۲۹۱)

وأمّا من يقول بالانقطاع ففی داء عياء لم ينجع ١٨/٦٢

و ذلك لأنّ الجواب عن إشكال ربط الحادث بالقديم لايندفع إلّا بالالتزام بوجود أمر فيه جهة ثبات وجهة تجدّد حتى يكون بجهة ثباته مرتبطاً بالقديم وبجهة تجدّده مرتبطاً بالحادث لكی يكون رابطاً بينهما ، و مبنی الأجوبة الثّلاثة المتقدّمة كلّها كان على هذا الالتزام ، إلّا انّ الرّابط بناء على الجواب الأوّل كان الحركة الوضعيّة الثّابتة للفلك ، و على الجواب الثّانی هو حركته الجوهريّة ، و على الجواب الثّالث هوالعلل المعدّة من الأمور المتعاقبة الغير المتناهية . ومعلوم انّه مع القول بانقطاع الفيض لايتصوّر وجود أمر ذی جهتين من حركة أو امور غير متناهية فلا يكون دافعاً للإشكال ولايوجد لدائه دواء . (آملی ۹٤/۲)

على طريقة الإشراقيّين ٢٠/٦٢

قال شيخهم : « إنّ العقول المجرّدة كثيرة جدّا ولا بدّلها من ترتيب فيحصل من

المعلول الأقرب ثان ومن الثّانى ثالث وهكذا رابع و خامس ، وهكذا فى النّزول إلى أن يحصل فى هذه السّلسلة مبلغ كثير ، وكلّ واحد من هذه الأنوار العقليّة لاحجاب بينه وبين النّور الأوّل الواجبىّ إذ الحجاب إنّما هو من لوازم المادّة وتوابعها فهى تشاهد النّور الأوّل ويقع عليها شعاعه ثمّ ينعكس النّور من بعضها على بعض ، فكلّ عال يشرق على ما تحته فى المرتبة ، وكلّ سافل يقبل الشّعاع من نور الأنوار بتوسّط مافوقه رتبة رتبة ، حتّى انّ القاهر الثّانى يقبل الشّعاع الفائض من نور الأنوار مرّتين مرّة بغير واسطة ومرّة بواسطة النّور الأقرب ، والثّالث أربع مرّات مرّتاً صاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة ومايقبل منه تعالى بواسطة النّور الأقرب ، والرّابع ثمانى مرّات أربع مرّات من انعكاس صاحبه و مرّتا الثّانى ومرّة من النّور الأنوار بغير واسطة ، وهكذا يتضاعف الأنوار الفائضة العقليّة إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشريّة عن الإحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقليّة ممّن كان وعلى من كان نور جوهر عقلىّ . (هيدجى ۲۹۱)

إذ ذا لدى الشّرق ۲۱/٦۲

ظرفية تعليليّة . (هيدجى ۲۹۲)

استيهال ۲۱/۲۲

أى استيناس . (هيدجى ۲۹۲)

وثاق ۲۲/٦۲

جميع وثيق أى المحكم . (هيدجى ۲۹۲)

سيتّضح وجهه ۲۲/٦۲

فى الغرر الآتى عند فذلكة ما ذكر بقوله : « وان لأعلين انتمى فيلزم » .

(هيدجى ۲۹۲)

كما سيتّضح وجهه ۲۲/٦۲

عند قوله : « و إن لأعلين انتمى » كما زعمه المشّائون إلىٰ آخر ما فى الغرر .

(آملى ۲/۹٤)

استّس ۱/٦۳

جواب إذا الاسّ مثلّثة أصل البنآء كالأساس والأسس محرّكة وأصل كلّ شیء الجمع إساس بالکسر. قاموس . (هیدجی ۲۹۲)

وأصنامها ۳/۶۳

قال المصنّف فی بعض حواشیه علی الأسفار : «الأصنام والبرازخ عبارة عن الأجسام عند الإشراقیّین فإنّهم یعبّرون عن الأجسام بهما إلّا انّ الإشراقیّین من غیر المسلمین یعبّرون عن الأجسام بالأصنام والمسلمین منهم یعبّرون بالبرازخ» . (آملی ۹۴/۲)

أی إشراقات العقول المترتّبة ۴/۶۳

إشارة إلی أنّ المراد بالنّسب لیس نسبا مقولیّة بل إضافات إشراقیّة و ترتّب الآثار والأنوار علیها بوجه کترتّب الآثار علی نسب الکواکب السیّارة من المقارنة والتّسدیس والتّربیع وغیره، وکالاهتزاز المعنویّ الحاصل فی القلوب المنوّرة من الواردات الإلهیّة بوجه . (سبزواری ۱۵۹)

أی إشراقات العقول المترتّبة ۴/۶۳

أی إشراق العقول العالیة علی من دونها و مشاهدة العقول الدّانیة لما فوقها کلّ واحد من الإشراقات الحاصلة من العقول العالیة والمشاهدات الحاصلة الدّانیة بواسطة أو بلاواسطة وما کان منها بواسطة کان الوسط واحداً أومتعدّدا. (آملی ۹۴/۲)

مفعول به للأخذ ۶/۶۳

إذا لم یکن «یأخذ» فی قوله : «لأیأخذ الأفلاك» من «الأخذ» بمعنی الشّروع یکون کلمة «ترتیباً» مفعولا به، وان کان بمعنی الشّروع یکون «ترتیباً» مفعولا فیه کما انّ کلمة «فی التّرتیب» الّتی فی المصراع الثّانی أعنی قوله : «قدکان فی التّرتیب عقل اخذا» مفعول فیه وکلمة «اخذ» فی هذا المصراع بمعنی الشّروع . (آملی ۹۵/۲)

مفیض نور ثان وثالث وهکذا ۱۰/۶۳

یعنی أنّه یحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثّانی ثالث و هکذا رابع و خامس

فی التنزّول إلی أن يحصل عدد كثير . (هيدجی ۲۹۲)

فتقف سلسلة العقول المترتبة ۱۱/٦۳

فلم يعين لها عدد عشرة أو عشرون ولا أربعون أو خمسون أو مائة أو غيرها، بل المعيار فی الوقوف انّ التنزّل يبلغ إلی حدّ من الضّعف لايصدر من النّور القاهر الاخير نور قاهر بل نور اسفهبد كما انّها عند المشّائين معيّنه بالعشرة ولايصدر من العقل العاشر عقل مفارق ذاتا وفعلا عن المادّة بل يصدر منه النّفس النّاطقة ، كلّ ذلك بحول الله وقوّته .

(سبزواری ۱٦۰)

فی مقابلها ۱۲/٦۳

كالقمر ثمّ منه فی المراة ثمّ منه فی المآء ثمّ منه فی الجدار هكذا، والمراد من التنزّل ليس ما هوظاهره من الانتقال بل معناه إلقآء الظلّ والعكس . (هيدجی ۲۹۲)

شروع فی بيان كثرة الجهات الحقيقيّة ۱٥/٦۳

قال الشّيخ الإشراقی فی كتاب حكمة الإشراق فی تزييف مذهب المشّائين: «النّور الأقرب لمّا حصل منه برزخ ونور مجرّد و من هذا نور مجرّد آخر وبرزخ فإذا أخذ هكذا إلی أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصریّ ، و تعلم انّ الأنوار المترتّبة سلسلتها واجبة النّهاية فتنتهی إلی نور لايحصل منه نور آخر مجرّد، وإذا صادفنا فی كلّ برزخ من الأثيريأت كوكبا وفی كرة الثّوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلابدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لاتنحصر عندنا » . (سبزواری ۱٦۰)

اللّتان قبلهما الثّانی ٥/٦٤

فالمراد بالصّاحب للثّالث من القواهر هو القاهر الثّانی القابل للإشراقين .

(سبزواری ۱٦۰)

إشراق نور الأنوار ٦/٦٤

أی إحديهما هذا وثانيتهما إشراق من الحقّ يقبله النّور الأقرب وينعكس منه علی الثّالث ومثاله من عالم الشّهادة أن يقع إشراق الشّمس علی مراة و منها علی ماء ومنه علی

جدار صیقلیّ ، فهذه القوابل مع أنّها قبلت إشراق الشّمس بلا واسطة قبلته بواسطة أو وسایط ، ونور الأنوار بهر برهانه لمّا کان محیطا کان نوره العلمی مثلا محیطا أحاط بکلّ شیء رحمة وعلما ، فنوره العلمیّ أشرق علی کلّ نفس ناطقة وعلی کلّ عقل ونفس بلا واسطة کما قال فی کتابه المجید : « وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شاء » ، وأشرق أیضاً علی العقول العشرة علی طریقة المشّائین وأشرق من العقل الفعّال العاشر علی العقل البسیط الّذی للمعلّم ومنه علی عقله التّفصیلیّ ومنه علی عقل المتعلّم (سبزواری ۱۶۰)

إلّا إنّ المقصود التّفصیل ٢٢/٦٤

أی تفصیل ما أجمله فی قبول السّافل شعاع العالی إذ لم یصرّح هناك بأن یکون القبول فی الأنوار الغیر السّانحة بالتّوسّط وغیره کما صرّح به وفصّل فی الأنوار السّانحة الحاصلة من نور الأنوار . (هیدجی ۲۹۲)

من الزّمان والمکان ٣/٦٥

وهما حجابان عظیمان فانّ المانع من اجتماع الصّور الماضیّة فی القرون الخالیة مع الصّور الغابرة فی القرون الآتیة هو الزّمان ، والمانع من اجتماع الصّور المتباعدة فی المکان هو المکان ، والمادّة الجسمیّة حجاب اعظم فإنّ الموجود الّذی وجوده للجسم لیس موجودا لذاته غایب ذاته عن ذاته کنفس الجسم . وأمّا الموجود المفارق عن هذه فهو نور لذاته وحاضر لذاته وفی عالم المفارقات طیّ الصّور اللّطیفة المثالیّة فضلا عن الصّور المادیّة فضلا عن طیّ الزّمان والمکان . (سبزواری ۱۶۱)

کلّها فی کلّها ٩/٦٥

وهذا الّذی ذکر فی العقول الّتی هی فواتح کتاب التّکوین یتحقّق فی العقول الّتی هی خواتمه کعقول إخوان الحقیقة والصّفا فإنّها حیث کانت وحدانیّة الوجهة والعقیدة متّفقة الأخلاق الحمیدة والأعمال الحسنة کان کلّها فی کلّها والکلّ فی الواحد والواحد منها هو الکلّ .

متّحد بودیم یک جوهر همه   بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم وصافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نورسره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید ازمنجنیق تا رود فرق ازمیان این فریق
(سبزواری ۱٦۱)

غرر فی تمایز الاشعّة ۱۲/٦٥

إشارة إلى حصول جوهر عقلیّ من کلّ واحد من هذه الإشراقات العقلیّة کماقال الشّیخ المتألّه الأشراقیّ وإنّما حصل من کلّ مشاهدة و إشراق نور عقلیّ لأنّ الإشراقات الکثیرة المتعدّدة إذا وقعت علی حیّ لایغیب عن ذاته فیکون له حینئذ الشّعور بکلّ واحد منها و بزیادتها فیحصل من کلّ واحد من هذه الإشراقات والمشاهدات نور مجرّد عقلیّ، بخلاف ما إذا کانت الإشراقات المتعدّدة واقعة علی المیّت کالأجسام فانّها و إن تمایزت بتمایز العلل کالکواکب والسّراج الواقعة علیٰ جسم لکنّه لایحصل منه بسببها اُمور إذلا شعور له بتلک الإشراقات ولا بزیادتها. (هیدجی ۲۹۳)

لیس کذلک ۱٦/٦٥

بأن لم یکن ازدیاد فیها لما یری من وقوع الضّوء من السّراج الشّدید الضّوء مثلا علی الحائط المستنیر بالقمر. (هیدجی ۲۹۳)

سترا ۲۰/٦٥

أی ولیس ما یحصل فیه مستور علیه. (هیدجی ۲۹۳)

بها ۲۱/٦٥

متعلّق بقوله: «شعرا» یعنی یحصل له حینئذ شعور بها وبازدیادها (هیدجی ۲۹۳)

واعتبر بإشراق العقل علی النّفس ۱/٦٦

إذا أشرق نور العقل الفعّال علیها وعلی مدرکاتها الوهمیّة والخیالیّة جعل النّفس عقلا بالفعل ومدرکاتها معقولات بالفعل، والمشّاؤون مثّلوه بإشراق الشّمس علی العین الصحیحة ومبصراتها الّتی کانت مبصرات بالقوّة وبه صارت مبصرات بالفعل، وصیرورة

النّفس مجرّدة بالفعل باعتبار تجرّد صورتها الّتی هی المعقولات المجرّدة کما یأتی انّ النّفس مجرّدة لتجرّد عارضها ولمشاهدة المجرّدات . وانما قلنا : «مثله» علی طریقة أکثر المشّائین القائلین باتّصال النّفس بالعقل الفعّال وانّها بعد تولیّ وجهها شطره یترشّح منه الصّور علیها هذا علی قول، أو ینعکس إشراقه منها علی نفسه فتشاهد النّفس فیه حقایق الصّور کالقول بخروج الشّعاع فی الإبصار، وهذا علی قول آخر . و أمّا علی القول باتّحادها مع العقل الفعّال أی فنائها فیه بعد الاستکمال کما قال کثیر من المحقّقین فیطوی حدیث المثلیّة والتّحقیق فی الوصول إلی الغایات انّه بنحو التّحوّل والفناء عنها والبقاء به إذ بدونه لاوصول حقیقیّ، والاتّصال الإضافی لیس بلوغا إلی الغایة . (سبزواری ۱۶۱)

واعتبر بإشراق العقل علی النّفس ۱/۶۶

یعنی واعتبر فی حصول أمثال الأشعّة من الأشعّة بصیرورة النّفس مثل العقل بإشراقه علیها، بعبارة أُخری یحصل من هذه الأشعّة أمثال هذه الأشعّة کما إنّ اشراق العقل علی النّفس یجعلها مثله فی التجرّد والمشاهدة . (هیدجی ۲۹۳)

واعتبر بإشراق العقل ۱/۶۶

هذا مثال لحصول الأشعّة من الأشعّة یعنی حصول الأشعّة من أشعّة أخری و صیرورة الثانیة أشعّة مثل الأولی نظیر إشراق العقل الفعّال علی النّفس بجعلها مثله فی التّجرّد والمشاهدة کإشراق المعلّم علی المتعلّم بجعله مثله فی النّور والاستبصار . و هذه المماثلة مبنیّ علی کون التّعقّل باتّصال النفّس إلی العقل الفعّال، وأمّا بناء علی الاتّحاد کما هو طریقة صدر المتألّهین فلا اثنینیّة حینئذ حتّی یبحث عن حدیث المماثلة .
(آملی ۲/۹۵)

فی فذلکة ما ذکر ۳/۶۶

قال التفتازانی : «الفذلکة فی الحساب بأن تذکر تفاصیل ثمّ تجمل فیقال : فذلک کذا» . (هیدجی ۲۹۳)

ارباب الطّلسمات بدت ۱۴/۶۶

«الطّلسم» باصطلاح أهل الإشراق هوالجسم. وفى معنى الطّلسم اقوال :
الأوّل ، انّ «الطّل» بمعنى الأثر والمعنى أثر الاسم ، و إنّما يقال للأجسام أثر الاسم لأنّها آثار لعالم الأسماء والصّفات .

الثّانى ، إنّه لفظ يونانى معناه عقدة لاتنحلّ .

الثّالث ، انّه كناية عن مقلوب اسمه أعنى «مسلّط» . ووجه تسمية الجسم بالطّلسم على الأخيرين لأجل غلبة أحكام المادّة عليه بحيث صارت المادّة كأنّها عقدة لاتنحلّ و كأنّها مسلّط عليه . (آملى ۲/۹۵)

منها القواهرالّتى صدرت ۱۲/٦٦

يعنى انّ الطّبقة العرضيّة منشعبة بطبقتين : إحديهما شريفة والأُخرى أشرف فوق الأُولى لأنّ الجهات منشعبة بشريفة و أشرف . فالشّريفة للشّريفة والأشرف للأشرف . وكذا المربوبات المادّيّة والمثاليّة كما ذكرنا . (سبزوارى ۱٦۲)

وإن لأعلين ۲۲/٦٦

أى لمّا كانت أنواع الأجسام مطلقا متكافئة كانت منتسبة إلى عقول متكافئة لاإلى عقول مرتّبة وإلّا وجبت العلّية بين الأجسام . وليس كذلك . إذ العلّة لابدّ أن يكون أشرف من المعلول من جميع الوجوه ، والأفلاك مثلا ليس كذلك لأنّ الفلك الفوقانىّ أعلى مكانا وأكبر حجما لكن قد يكون أشرف كوكبا .

قال الشّيخ الإشراقىّ فى حكمة الاشراق : «ولوكانت التّرتيبات الحجميّة فى الأفلاك عن الاعلين المرتّبين كان المرّيخ أشرف من الشّمس مطلقا ومن الزّهرة وليس كذا بل بعضها أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافوء من وجوه أُخرى فبين أربابها ايضاً كذا» انتهى .
وهذا وإن يترائى فى الظّاهر انّه خطابة لكن إذا تعمّق برهان انّ علم ان كلّ ماهو فى المعلول مستفاد من العلّة فالمعلول حدّ ناقص للعلّة والعلّة حدّ تامّ للمعلول سيّما لو علم انّ للرقيقة ضرب اتّحاد مع الحقيقة فكيف لايسوق ترتيبها إليها . (سبزوارى ۱٦۲)

وان لاعلین ۲۲/٦٦

شروع فی بیان عدم وثاقة الطّریقة المشّائیّة . (هیدجی ۲۹۳)

وإن لاعلین انتمی ۲۲/٦٦

هذا إلی آخر الغرر شروع فی ذکر وجوه تزییف طریقة المشّائین فی کیفیّة حصول الکثرة فی العالم وهی امور :

الأوّل، ما ذکره بقوله : «فیلزم علیّة الجسم لجسم» وبیانه انّه علی طریقة المشّائین یکون الصّادر الأوّل مبدء بحول الله وقوّته لأمرین عرضیّین متکافئین : أحدهما العقل الثّانی والآخر جسم الفلک الأقصی، فیکون بین المعلولین أعنی العقل الثّانی والفلک الأقصی معیّة فی المعلولیّة ، ثمّ العقل الثّانی مبدء للعقل الثّالث ولجسم الفلک الثّانی بإذن الله و حوله فیکون متقدّماً علیه ویکون تقدّمه علیه بالعلّیّة إذ التّرتیب بینهما علّی ومعلولیّ، وحیث انّ الجسم الفلک الأقصی متکافؤ مع العقل الثّانی الّذی متقدّم علی العقل الثّالث یکون لامحالة متقدّما علی العقل الثّالث والجسم الثّانی لأنّ ما مع المقدّم متقدّم وحیث انّ تقدّم العقل الثّانی علی الثّالث یکون بالعلّیّة یجب أن یکون تقدّم الجسم الأقصی أیضاً بالعلّیّة بحکم المساوات .

اقول، لوتمّ هذا البیان لکان الّلازم علیّة الجسم الفلک الإقصی للعقل الثّالث ایضاً لانّه یصیر علّة للجسم الثّانی فقط مع انّ ما فرعوا علیه من التّالی الباطل هو علّیّة الجسم للجسم . ومنشأ الخلل فی هذا البیان هو انّ تساوی الفلک الأقصی مع العقل الثّانی یوجب ترتّبه علی معلول العقل الثّانی وهو العقل الثّالث والجسم الثّانی لاعلّیّة لمعلوله وإلّا یلزم أن یکون الجسم الأقصی أیضاً علّة مثل العقل الثّانی وحینئذ یلزم توارد العلّتین علی معلول واحد مضافاً إلی لزوم کون الجسم علّة للعقل والجسم . (آملی ۲/۹٦)

ترتّب أیضا ۳/٦۷

أقول لزوم التّرتّب بین الأجسام مسلّم وأمّا کونه علیّا ومعلولیّا فلا .
(هیدجی ۲۹٤)

وانتفی الّلازم ۳/٦۷

هذا بيان بطلان التّالى أى علّيّة الجسم للجسم، وذلك لأنّ تأثير جسم فى جسم آخر يتوقّف على محاذاتهما كالشّمس فى إضائتها وإشراقها بالنّسبة إلى الأرض، والجسم المعدوم ليس بموجود حتّى يكون محاذياً مع علّته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل. والسرّ فى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتأثّر منه هو كونهما معاً مادّياً محتجباً بالزّمان والمكان فيكون مختلف النّسبة بالنّسبة إلى المتأثّر عنه بخلاف المجرّد الّذى هو لمكان تجرّده يكون متساوى النّسبة إلى جميع المادّيات والمجرّدات، ولذا لايشترط فى تأثيره وضع و محاذات بخلاف المادّى. (آملى ۲/۹۷)

أيضا إن لأعلين انتسب ۵/۶۷

هذا وجه ثان لتزييف طريقة المشّائين فى كيفيّة حصول الكثرة فى العالم، وبيانه انّه على طريقة المشّاء يكون الجسم الفلك الأقصى صادراً عن العقل الأوّل والفلك الثّانى و هو فلك الثّوابت صادرا عن العقل الثّانى وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل التّاسع فيكون هو مبدء للفلك التّاسع وهو فلك القمر، ثمّ ينتهى إلى العقل العاشر واليه يستند كد خدائيّة عالم العناصر، وحيث انّ بين هذه العقول ترتّب علّى كما اتّضح ويكون كلّ عال منها أشرف من السّافل منه فيكون بين هذه الأفلاك أيضاً ترتّب فى الشّرف فيجب أن يكون الفلك الأقصى أشرف من ما دونه كما يكون هو أعظم ممّا يشتمل عليه ثمّ الفلك الثّانى بعده لابدّ أن يكون أشرف من بقيّة الأفلاك إلى أن ينتهى إلى فلك القمر، و هكذا يجب حفظ النّسبة فيما فى كلّ واحد من هذه الأفلاك من الكواكب مع أنّه ليس الأمر كذلك، وذلك لأنّ الشّمس الّتى فى الفلك الرّابع وفلكها أصغر ممّا فوقه وهو فلك المرّيخ لكنّها أشرف من جميع الكواكب لأنّها كوكب فاعل النّهار الّذى بطلوعه يستهلك نور كلّ كوكب منير، فمنه يستكشف من أنّها ليست صادرة عن عقل طولىّ مترتّب على عقل فوقه على طريقة المشّاء بل إنّما هو معلول أعظم أنوار الطّبقة العرضيّة الموسوم فى لسان حكماء الفُرْس بـ«الشّهريور» الّذى بعد الاستعراب يقال بـ«السّهرير» فإنّ أسامى الشّهور المعروفة عندهم من «فروردين» إلى آخر الشّهور أسامى للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات

أنّها أسامی للعقول الطّولیّة ، فعن الجیهانی فی مقالة انّ أوّل ملک من الملائکة «بهمن» ثمّ «اردیبهشت» ثمّ «شهریور» ثمّ « اسفند» ثمّ «خرداد» ثمّ « مرداد » . قال : « وخلق بعضهم من بعض کما تؤخذ السّراج من السّراج من غیر أن ینقص من الأوّل شیء وقال لهم ربّهم : من«ربّکم وخالقکم » ؟ قالوا : « انت ربّنا وخالقنا» انتهی . (آملی ٢/٩٨)

للسّهریر ٨/٦٧

بالسّین المهملة معرّب شهریر بالمعجمة و هو أوّل شهریور الّذی هو من شهور الفرس . والمعنی الآخر له الملک الموکّل علی الشّمس کما انّ احد معانی شهریورالّذی کان شهریر مخفّف منه الملک الموکّل علی النّار کما قیل : « ز شهریورت باد فتح وظفر » . (سبزواری ١٦٣)

للسّهریر ٨/٦٧

معرّب «شهریر» مخفّف «شهریور» لعلّ باعتبار ماذکر من أنّه اسم أعظم الأنوار وطلسمه سلطان الکواکب تسمّی ملوك الفرس بشهریار مخفّف «شهریور یار» کاسفندیار مخفف «اسفندار یار» قد سبق منّا ترجمة الفهلوی فی مبحث الوجود عند قوله : « الفهلویّون الوجود عندهم » . (هیدجی ٢٩٤)

وهوبالفهلویّة ٩/٦٧

رأیت فی بعض الکتب الحدیثة فی ترجمة الفهلوی ما لفظه :

زبان پهلوی این زبان‌را فارسی میانه نیزنام نهاده‌اند و منسوب است به هرثوه که نام قبیبلهٔ بزرگی یا سرزمین وسیعی است که مسکن قبیله هرثوه بوده وآن سرزمین خراسان امروزی است که از مشرق بدشت خاوران قدیم وازشمال بخوارزم وگرگان واز مغرب بدامغان حالیه واز طرف دیگر بسند وزابل پیوسته ومردم‌آن سرزمین از ایرانیان «سکه» بوده‌اند که پس از مرگ اسکندر یونانیان را از ایران رانده دولتی بزرگ وپهناور تشکیل داده و ما آنان را اشکانیان گوئیم وکلمهٔ «پهلو» و «پهلوان» که بمعنی شجاع است از این قوم دلیر که غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً از

کارنامه‌های ایشان باشد باقی مانده است زبان آنان را زبان پرثوی می‌گفته‌اند .

اصل کلمه پهلوی «پرثو» بوده که اسم قوم اشکانی است کلمه «ر» مبدّل بکلمهٔ «ل» شد: بشکل «پلثو» وکلمهٔ «ث» مبدّل به «ه» شده «پلهو» گردیده بعد قلب بعمل آمده وپهلو گشته وسپس با الحاق یاء نسبت پهلوی گردیده‌است، ونوشته‌هائی از آنان به دست آمده که قدیم ترین همه دوقبالهٔ ملک و باغ است بخط پهلوی اشکانی بر روی ورق پوست آهو نوشته شده وازاورامان کردستان بدست آمده وتاریخ آن به یکصد و بیست پیش ازحضرت مسیح می‌کشد، وچنانچه ازکتیبهٔ بیستون معلوم می‌گردد «هرثو» نام خراسان بوده این مملکت را یونانیان «پارشیا» یا «پارسوایا» گویند وامروز «پارث» یا «پارت» می‌نامند. ارامنه درتواریخ خودآنرا «پهل‌شاهدان» گویند یعنی «پهل‌شاهستان» ودرعصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان وپهلوانی زبان می‌خواندند وپهلوی‌را برابر با تازی وبعضی آهنگ آنهارا ترانه‌های «فهلویّات» خوانده‌اند .

تمام شد آنچه درآن کتاب عصری بوده وبرخوانندگان واضح است که چه قدر تکلّف بخرج داده تا «پرثو» را «پهلوی» ساخته است. (آملی ۹۹/۲)

هواسم أعظم أنوارالطبقة العرضيّة ۹/٦۷

منظور فيه الّذى يفهم من كلماتهم المنقولة انّ شهريور من جملة العقول الطّوليه كما نقل الجيهانى فى مقالة من مقالات زرادشت فى المبادى انّ دين زرادشت هوالدّعوة الى دين مارستان وانّ معبوده اُورمزد، اوّل من الملائكة بهمن ثمّ اردى بهشت ثمّ شهريورثمّ خرداد ثمّ مرداد وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السّراج من السّراج من غير أن ينقص من الأوّل شيء ، وقال لهم : «من ربّكم وخالقكم» ؟ . قالوا : «أنت ربّنا و خالقنا» وهم الملآئكة المتوسّطون فى رسالته إليه وقد راهم زرادشت واستفاد منهم العلوم إلى أخره .
(هيدجى ۲۹٤)

ويقال له هو رخش ۱۰/٦۷

بالرّا المهملة والخا والشّين المعجمتين وزنه «ذونقش» وحدسى انّه كلمتان لأنّ «هور» على وزن نور فى لغة الفرس هوالشّمس أيضا كما قال الفردوسى الطّوسى :

ز عکس می زرد و جام بلور سپهری شد ایوان پر ازماه وهور

و«رخش» علی وزن «نقش» أحد معانیه فی لغة الفرس «فرّخ» و «فرخنده» فاجتمعت الرّا ان والتّخفیف عند کثرة الاستعمال مطلوب فحذفت إحدیهما فمعنی « هو رخش » الشّمس المبارك المیمون و«رخش» بضم الاوّل بمعنی الشّعاع و بمعنی نفس الشّمس ومعنی الشّعاع مناسب هنا إن قرء بضم الرّاء . (سبزواری ۱۶۳)

وأیضا کیف ینسب عالم الحسّ ۱٤/٦۷

هذا وجه ثالث فی تزییف طریقة المشّائین ذکره شیخ الإشراقیّین فی حکمته ، و حاصله انّه علی طریقة المشّائین یکون الجسم الثّانی وهو فلك الثّوابت علی ما فیه من الأنجم الکثیرة الّتی لایحصیها إلّا الله تعالی مستنداً إلی العقل الثّانی فیجب أن یکون فی العقل الثّانی من الجهات الکثیرة ما یفی بصدور هذه الکثرة منه مع انّه لیس کذلك علی طریقتهم إذ الجهات المتصوّرة فی العقل الثّانی تبلغ إلی ثمانی عشر ولو زادت علیه لکان إلی عدد معدود والجهات الثّمان عشر تحصل من إمکانه الذّاتی ووجوبه الغیری ووجوده وماهیّته وتعقّله لذاته وللعقل الأوّل ولمبدء المبادی وإفاضة الفیض علیه من العقل الأوّل ومن المبدء بلاواسطة وبواسطة العقل الأوّل ونظائر ذلك مما لایتجاوز عن حدّ محدود . (آملی ۱۰۰/۲)

ولیس فی العقل الثّانی من الجهات ۱٤/٦۷

فیه أنّهم قالوا یجب أن یکون جوهر عقلیّ یصدر عنه جوهر عقلیّ وجرم سماویّ معاً ولم یجزموا بکون العقل الأوّل مصدرا للفلك الأوّل والعقل الثّانی للفلك الثّانی وهکذا، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخیر ، ولا بوجوب توالیها فی علّیّة الأفلاك المتوالیّة، ولا بمساوات العقول للأفلاك فی العدد، بل جزموا بأنّها لاتکون أقلّ عددا من الأفلاك فإنّ الحکم بالجزم فیما عدا ذلك لایصل إلیه العقول البشریّة فیجوز أن یصدر فی أوّل الأمر عقول کثیرة، ثمّ یکون عقل وفلك، ثمّ بعده عقول آخر کثیر ثمّ عقل آخر وفلك وهکذا، ویجوز أیضاً أن یصدر عقول کثیرة أوّلا غیر مرتّبة ثمّ یترتّب عقول ویصدر السّماویّات.

(هیدجی ۲۹٤)

أی بصدور فلك ثامن ١٥/٦٧

وبصدور كواكبه المتخالفة بالنّوع إذكـلّ منها نوع منحصر فی شخص فتستدعی جهات فاعليّة لايحصيها إلّاالله تعالی.

قال الشّيخ الاشراقی: «ولما لم يكن ترتيب الثّوابت واقعا علیجزاف فيكون ظلّا لترتيب عقلیّ ومن التّرتيبات بل ومن الكواكب فی الثّوابت مالا يحيط البشر بهعلما». انتهی (سبزواری ١٦٣)

أظلال تلك النّسب ١٩/٦٧

تفكّر فی نفسك النّاطقة القدسيّة انّها تغذو بالمعارف الإلهيّة و يتقوّی بها كملك غداؤه التّسبيح والتّهليل والبدن وتغذوا بالكيموس و إنّها ننمو نماء معنويّا و تتحرّك جوهرا وتترقیّ وجودا وتعرج إلی قرب الله، والبدن تنمو فیالاقطار الثّلثة وانّها تشبهكلّ نفس بذاتها وتستخلف خلفاء صالحين، وليس النّور الاسفهبد فی التّشبيه أقلّ من النّار والبدن بموالدته يستخلف فیالأرض وانّها بعقله البسيط تصوّر العقل التّفصيلیّ والقوی و مصوّرة البدن علی قول مثبتيها تصوّر موادّه ؛ ولها كلمات قلبيّة كليّة و نطق عقلیّ قارّ، وله كلمات قالبيّة جزئيّة ونطق حسّی غير قارّ ولها عشق بالأنوار القاهرة وله عشق بالأنوار الحسّية وقس عليه. (سبزواری ١٦٣)

لزينة جاز برجا ٢٠/٦٧

«جا» مخفّف «جاء» بمعنی «صار» «زبرجا» خبره، والزبرج الزّينة من وشیأوجوهر والذّهب والمراد بههنا هوالأخير. (هيدجی ٢٩٥)

وصنم لزينة وكمال ٢٠/٦٧

أیكلّ جسم للزّينة والكمال صار ذهباً فهو فی كونه زينة أنموذج ربّه الّذی هو عقل من العقول المتكافئة العرضيّة. (آملی ٢/١٠٠)

بل كلّما يقع من الهيئات الأنيقة ٢٢/٦٧

يعنی كلّما يقع من الهيئات الأنيقة فی هذا العالم المحسوس فهو أنموذج ممّا فی عالم

العقل، كما انّ الألوان العجيبة الّتى فى رياش الطّاووس أنموذج عجائب ما فى ربّ نوعه . والشّىء الأنيق الّذى يتعجّب منه من حسنه وجماله و«انق الشّىء» إذا راع حسنه وأعجب. (آملی ١٠١/٢)

فغاسق ٢/٦٨

تنوينه للتنويع . (هیدجی ٢٩٥)

فغاسق عليه ٢/٦٨

هذا يتفرّع على قوله: «والنّور القاهر فى الغاسق حكمه انسحب» يعنى كلّ نور قاهر أى ربّ نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الّذى تحته حكمه القهر، وكلّ ربّ نوع حكمه الحبّ يكون ما فى تحت تربيته حكمه الحبّ وهكذا، فالجسم الّذى يغلبه القهر يكون ربّ نوعه ممّا يغلبه القهر، وحيث انّ الشّمس والقمر نورهما قد بهر نور ساير الكواكب حتّى ان صار الشّمس كوكب فاعل النّهار بحيث لايبقى معه لسائر الكواكب حكم فيكون نور ربّهما قد قهر ساير أرباب الأنواع فقاهريّة نور الشّمس والقمر ظلّ قاهريّة نور ربّهما فى عالم أرباب الأنواع . (آملی ١٠١/٢)

إذ ربّه ٢/٦٨

أى نوره القاهر . (هیدجی ٢٩٥)

أما رأيت أنّ شمسا ٣/٦٨

فقهرهما أنوار الكواكب فى النّهار ظلّ قهر ربّ نوعهما أرباب الكواكب بل القهران منطويان فى قهر الواحد القهّار نور الأنوار تعالى . (سبزواری ١٦٤)

أو المعنىٰ انّ غاسقا يصحبه ذلّ ٤/٦٨

غرضه من هذه العبارة بيان أن ليس المقصود ذكر غاسق يغلب عليه الحبّ والذلّ معا كما هو ظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحبّ فقط و ذلك كالزّهرة الّتى هى كوكب العشق والمحبّة، ومنها ما غلب عليه الذّلّ والانقياد وذلك كالأمّهات الأربع . (آملی ١٠١/٢)

كزهرة والامّهات الأربعة ٤١/٦٨

نشر على ترتيب اللّف . (هيدجى ٢٩٥)

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن جسم نامى فإنّه من ربّ نوع ذلك الجسم ، وقد بيّنه شيخ الإشراق فى المطارحات بأنّه لايمكن استناد ذاك الفعل إلى القوى النّباتيّة من الغاذية والنّاميّة والمولّدة ، وبيّن وجهه بأنّ هذه القوى أعراض لاإدراك لها وأطال فى بيان عرضيّتها ثمّ رتّب على عرضيّتها و عدم إدراكها عدم إمكان استناد هذه الأفاعيل إليها ، و قال هذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التّركيب العجيب والنّظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة ولتّخاطيط المستحسنة لايمكن صدورها عن طبيعة قوّة لاإدراك لها ولاثبات فى النّبات والحيوان ، ثمّ قال : « وما ظنّ انّ للنّبات نفس مجرّدة مدبّرة فليس بحقّ وإلا لكانت ضايعة معطّلة ممنوعة من الكمال أبداً وذلك محال » . (آملى ١٠٢/٢)

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن نامىّ . (هيدجى ٢٩٥)

ذى ٧/٦٨

مضاف إليه لقوله : « فعل » . (هيدجى ٢٩٥)

وقد زيّف احتجاجه ٩/٦٨

حيث أنّه بعد نقل ما فى المطارحات قال : « هذه أقوال هذا الشّيخ المتألّه فى هذا الباب ولا أشكّ انّها فى غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء » ثمّ شرع فى بيان ما فيها بقوله : « منها عدم بلوغها حدّ الإجداء » إلى آخر عباراته . (آملى ١٠٢/٢)

للنّحل المسدّسات ١١/٦٨

فإنّ المسدّس أوسع الأشكال بعد الدّائرة و إنّما ترك الدّائرة لكيلا يقع خارج البيوت فضلا من الفرج والمربّع لئلا يقع داخل البيوت زواياها فضلا لأنّ النّحل مستدير مستطيل وربّه لايحبّ المسرف . وشوهد العناكب ماينسج فى الأشجار دواير محيطة

بعضها ببعض ويفرز من مركزها خطوطا إلى محيطها على شكل مثلّثات تعجب الناظرين وهونفسه بمقدار بعوضة فهذه وأمثالها من غرايب آثار الحيوانات بإلهام أربابها و ملائكة موكّلين على أنواعها ،كما ورد فى الشّرع وفى الأحاديث : «انّ تحت العرش ثورا و أسدا وانّ هناك ديكة يتبعها الدّيوك فى الصّيحة » وغيرذلك من إشارات الشّرع .
(سبزوارى ١٦٤)

المثل الأفلاطونيّة ١٢/٦٨

وهم الملائكة المقرّبون المسمّون عند الأوائل بأرباب الأنواع وعند الأفلاطونيّين بالمثل الأفلاطونيّة والصّور الالهيّة لانّها علومها التّفصيليّة الّتى بواسطتها يصدر الاشيآء الخارجة . (هيدجى ٢٩٥)

إنما سمّيت تلك العقول المتكافئة مثلا ١٣/٦٨

قال فى حاشيته على الشّواهد الرّبوبيّة : «وجه تسميتها بالمثل أمران :

أحدهما ، أنّها أمثلة لما تحتها بمعنى أنّها مع ما هو واقع فى تحتها مندرجة تحت مهيّة نوعيّة متفقة فى المهيّة و لوازمها كما هو معنى المثليّة .

وثانيهما ، أنّها أمثال وحكايات لما فوقها من الأسماء الحسنىٰ للحقّ تعالى الّتى هى أرباب الأرباب وتوصف بالنّوريّة لجمعيّة وجودها وتميزاً لها عن المثل المعلّقة ، وانّها واقعات فى عالم الإبداع لكونها غيرمسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من اللّيس إلى الأيس دفعة واحدة دهريّة ، وأنّها موجودة فى صقع الرّبوبيّة لغلبة أحكام الوجوب عليها و استهلاك أحكام الإمكان فيها بحيث أنّها موجودة بوجود الله لا بإيجاده باقية ببقاء الله لا بإبقائه» انتهى .

اقول ،الفرق بين المثل والمثال هوانّ مثل الشّىء عبارة عمّا يوافقه فى تمام المهيّة و يكون الامتياز بينهما فى العوارض الخارجة عن المهيّة كالفردين المندرجين تحت مهيّة واحدة مثل زيد وعمرو ،ومثال الشّىء عبارة عمّا يوافقه فى بعض الوجوه لافى مهيّة ، ولأجل تفاوت معناهما أنّه تعالىٰ منزّه عن المثل لأنّه لامهيّة له لكى يكون له شريك فيها ، ولو

كان ذاته تعالى[١] مهيّة مجهولة الكنه أيضا ليس لـه مثل أى شريكك فى مهيّته ولكنّه تعالى[١] له الأمثال العليا بل العالم أعنى ما سواه تعالى كلّه مثاله .

وفى كـل ّشىء لـه آيـة تـدلّ على أنّـه واحـد

بل ليس كلّ شىء إلّا آيته لا انّه شىء فيه آيته . قال العارف المولوى :

فرق اشكالات آيد زين مقال ليك نبود مثل باشد اين مثال

كان دلير آخر مثال شير بود نيست مثل شير در جمله حدود

إذا عرفت ذلك ظهر لك وجه قول مصنّف - قدّس سرّه - : «لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها» أمّا كونها أمثالا لما دونها فبناء على التّحقيق من كونها متّحدة المهيّة مع مهيّة أصنامها مع مهيّة أصنامها، فربّ كلّ نوع مع أفراده النّاسوتيّة كزيد وعمرو فى اشتراكها فى جهة واحدة إلّا انّ ربّ النّوع فرد عقلىّ نورىّ و ساير الأفراد ناسوتيّة هيولانيّة من عالم الطّبيعة . و امّا كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلأنّها ظلال أسمائه تعالى[١] وحكايات صفاته . (آملى ١٠٢/٢)

أو لكونها أمثالا للإشراقات العقليّة ١٦/٦٨

وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها أى العقول المتكافئة العرضيّة أمثالا للعقول الطّوليّة لما عرفت من أنّ العقل بإشراقه يحصل منه مثله كما انّ العقل يجعل النّفس مثله بإشراقه عليـه نظير المعلّم الّذى يجعل المتعلّم مثله بإفاضة العلم عليه من غير نقصان شىء منه . (آملى ١٠٣/٢)

نسبت إلى افلاطون ١٧/٦٨

لأنّه قال فى كثير من أقاويله موافقا لأستاده سقراط إنّ للموجودات صوراً مجرّدة فى عالم الإله وربّما يسمية المثل الالهيّة ، وانّها لاتدثر ولاتفسد ولكنّها باقية وانّ الذى يدثر و يفسد انّما هو الموجودات الّتى هى كائنة . قال المصنّف : إنّما عبّر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنّها من صقع الرّبوبيّة ، و أحكام الوجوب عليها غالبة و أحكام الإمكان فيها مستهلكة . (هيدجى ٢٩٥)

وإنّما نسبت إلى أفلاطون ١٨/٦٨

قال الشّيخ فى إلهيّات الشّفاء : « إنّهم جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطّبيعيّة صورة مفارقة هى المعقولة وإيّاها يتلقّى العقل إذ كان المعقول أمراً لايفسد وكلّ محسوس من هذه فهوفاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحونحوهذه، وإيّاها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرطان فى هذه الرّأى » انتهى . (آملى ٢/١٠٤)

لكلّ نوع له فرد فى هذا العالم ١٩/٦٨

خرج مثل الاضافات لأنّها اعتباريّة لافردلها، وخرجت الأعراض إذ المطلق من الفرد منصرف إلى الفرد الكامل وهوالجوهر المستقلّ وأفرادالأعراض وجودها تبعىّ، فلاربّ نوع للعرض فى عالم الإبداع لأنّ العرض ليس له وجود فى مرتبة وجود الموضوع بل فيها قوّته فيلزم وجود القوّة فى عالم الإبداع، ولذلك قال الشّيخ الاشراقى المسكروطعمه والمسك ورايحته هناك واحد، بل لاربّ جنس هناك لأنّ الجنس وجوده بنحوالاستهلاك وان كان الجوهر الجنسىّ والوجود للجوهر النّوعىّ وهوالمهيّة التّامّة والجنس مطلقا مهيّة ناقصة . (سبزوارى ١٦٤)

انّه علم الحق عندهم وصور قضائيّة عندنا ٢٠/٦٨

لما قد تقدّم من أنّ العلم التّفصيلىّ للحقّ - جلّ شأنه - عندهم عبارة عن وجودات الأشياء كلّها من أوّل عالم العقل إلى آخر مراتب الوجود وانّه فى مرتبة ذاته المقدّس ليس إلّا العلم الإجمالىّ بالأشياء فلا تفصيل فيه أصلا، وعلمه الإجمالى بكلّ شىء فى مرتبة ذاته هوعين علمه بذاته الّذى هوعين ذاته، بخلاف طريقة المصنّف فإنّه قائل بأنّ علمه بذاته الّذى هوعين ذاته علم إجمالىّ بما عداه فى عين الكشف التّفصيلىّ، فعلمه التّفصيلىّ بكلّ شىء ليس منفصلا عن ذاته حتّى تكون المثل النّوريّة مثلا علما لاغير بل علمه التّفصيلى فى مرتبة ذاته وإنّما المثل النّوريّة مرتبة من مراتب علمه وهى عالم قضائه أى قضائه التّفصيلىّ الأوّلىّ المتوسّط بين قضائه الإجمالى الّذى هوعالم العقول الطّوليّة و بين قضائه التّفصيلىّ الثّانوىّ وهوعالم النّفوس الكليّة المساوية المعبّرعنها باللّوح المحفوظ . (آملى ٢/١٠٤)

وصور قضائيّة عندنا ٢٠/٦٨

كما تقدّم فى غرر مراتب علمه تعالى من أنّ المثل النّوريّة صور قضائيّه قائمة بالعقل بالقيّام الصّدورىّ، ولأنّ فيها كثرة نوعيّة فهى قضاء تفصيلىّ أوّلىّ. أمّا كونها قضاء فلأنّها إبداعىّ لاداثرة ولازائلة فلا تردّ ولاتبدّل، وانّها موجودة فى عالم الإبداع على سبيل الكليّة، والقضاء هو وجود الشّىء فى عالم الإبداع كذلك. وأمّا كونها تفصيليّا فلأنّ فى كلّ واحد منها كثرة نوعيّة إذ كلّ منها بوحدته وبساطته تجمع كلّ كمال فى الصّور الّتى تحته من الصّور النّاسوتيّة الطّبيعيّة جمعاً لاينثلم به جهة وحدته وبساطته. وأمّا كونها اوّلياً فكونها فى مقابل القضاء التفصيلىّ الثّانوىّ الّذى هو أكثر تفصيلياً من القضاء التّفصيلىّ الأوّلىّ وهو الصّور المفاضة على النّفوس الكلّيّة السّماويّة المعبّر عنها باللّوح المحفوظ. وأمّا العقول المترتّبة الطّوليّة فهى القضاء الإجمالى كما انّ العقل الأوّل هو القلم الأعلى، ولعلّه المقسم به فى قوله تعالى: «ن والقلم». (آملى ٢/١٠٤)

أعنى الأفراد الطّبيعىّ من نوعه أو شخصه المنحصر فيه فى عالم الطّبيعىّ ١/٦٩

قد تقدّم أنّ الطّلسم فى لسان الإشراقيّين عبارة عن الجسم إلّا انّ الإسلاميّين منهم يعبّرون عن الجسم بالبرزخ وغير الإسلامى منهم يعبّرون بالطّلسم. ووجه تقسيم المصنّف الطّلسم بقوله: «أعنى الأفراد الطّبيعىّ من نوعه أو شخصه المنحصر نوعه فيه فى العالم الطّبيعىّ» هو انّ النّوع المتكثّر أفراده منحصر عندهم بالعناصر، و أمّا الأفلاك وما فيها من الفلكيّات فكلّ شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصراً به وذلك لعدم قبول هيولى الأفلاك عندهم للوصل والفصل فيصير الفرد الطّبيعىّ حينئذ على قسمين: منها ما يتعدّد أفراده وهو الموجود فى عالم العناصر، ومنها مالا يتكثّر أفراده وهو الأفلاك وما فيها من الفلكيّات. (آملى ٢/١٠٥)

والسّرّ فى أنّ الوجود البسيط ٣/٦٩

إعلم انّ جواز أخذ مفهومات متخالفة وانتزاعها عن الوجود البسيط الأحدىّ

دليل على جامعيّة ذاك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات وواسطة لاثباته، فهيٰهنا أُمور : ١ـ كون الوجود البسيط مشتملا على تمام مراتب ما دونه من الوجودات و ٢ـ جواز انتزاع المفهومات المتعدّدة عن الوجود الواحد ٣ـ وكون جواز انتزاعه دليلا على كون الوجود الواحد مشتملا على تمام مراتب ما دونه. وغرض المصنّف من هذه العبارة بيان الأخير والاستشهاد له بالاستدلال على جواز انتزاع المفاهيم المتخالفة عن النّفس مثل مفاهيم العاقل والمتوهّم والمتخيّل والحسّاس والبصير والسّميع وأمثالها على أنّ النّفس فى وحدته كلّ القوى . (آملى ٢/١٠٦)

مشتمل على جمع الوجودات ٤/٦٩

قد اقيم البرهان على أنّ البسيط الحقيقىّ من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشيآء الوجوديّة إلّا ما يتعلّق بالنّقائص والأعدام أو كلّ ماكانت وحدته أقوى و إلى البساطة أقرب كانت إحاطته وجمعيّته أكثر . (هيدجى ٢٩٥)

سوغ أخذ مفهومات ٤/٦٩

أى عدم انثلام الوحدة والبساطة مع جامعيّة الفرد المجرّد الإبداعى لجميع الكمالات الأولىّ والثانية الّتى لكلّ الأفراد الطّبيعيّة من نوعه، لأنّ التّكثّر إنّما هو فى المفهوم لا فى الوجود، فآدم الأوّل أى الإنسان الجبروتىّ جامع لفعليّات الأُناسى وخيراتهم لاحدودهم ونقايصهم، والمفاهيم والتّعابير عنه مختلفة مثل الكلمة الأتمّ المحمديّة والعلويّة ـ صلوات الله عليهما ـ والكلمة العيسويّة والكلمة الموسويّة والكلمة الابراهيميّة والكلمة النّوحيّة وغيرها إلى الكلمة الآدميّة . وقد مرّ سابقا سوغ أخذ مفاهيم الحيوة والحىّ والوجود والنّور والعلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والارادة والقدرة و نحوها من وجود النّفس النّاطقة مع وحدتها، وكذا معلول و مراد ومعلوم ومقدور و مرزوق ومخلوق لله بل بحسب مضايفات فى الطّرفين تعبيرات لها . (سبزوارى ١٦٥)

كالنّفس فى الذّات ٦/٦٩

سيجيىء فى مبحث أحوال النّفس أنّها فى وحدتها كلّ القوى. (هيدجى ٢٩٦)

ففی سمعه ینطوی کلّ العشرة ۱۱/۶۹

وهذا نظیر أبدان الأولیاء فی‌هذه‌النشأة، ولهذا کان رسول الله صلّی‌الله علیه وآله یری من‌خلفه کما یری من‌قدّامه ویسمع بجمیع أعضائه وجوارحه ولم یکن بصره مخصوصاً بعینیه المخصوصة بل کان بدنه ـ صلّی‌الله علیه وآله ـ کلّه بصرا وکلّه سمعاً وکلّه شمّا الخ ، وقد قالوا بأنّ الأفلاک أیضا کذلک ولایختصّ موضعا منها بالبصر و موضعاً آخر بالسّمع بل تبصر بما تسمع وتسمع بما تبصر . (آملی ۱۰۸/۲)

وتضرب تلک المائة فیها تصیر ألفاً ۱۳/۶۹

لأنّ عالم العقل عالم الجمع ، والعقل لایشغله شأن عن شأن ، فلما کان العقل الکلّی علمه حضوریّا فمن معلوماته الحضوریّة المبصرات فعلمه الحضوریّ بها بصر، ومنها المسموعات فعلمه الحضوری بها سمع ، ومنها المشمومات والمذوقات والملموسات وغیرها فعلمه الحضوری بها إدراک وانطوی‌تحته المدارک الأُخر من‌الشّمّ والذّوق واللمس والحسّ المشترک والخیال والمتخیّلة والوهم والحافظة . کلّ هذه بنحو أتمّ وأعلی وبنحو الفعلیّة لاالانفعال .

و لمّا کان علمه فعلیّا کان قدرة وقدرته المتعلّقة بإیجاد المجرّدات والکلّیات بحول الله وقوّته قوّة مبدعة وبالمخترعات قوّة مخترعة وبالمنشات قوّة منشاة وبالمکوّنات قوّة مکوّنة وهکذا قوّة هی‌کطبیعة خامسة ومخفّفه مصعدة ومثقلة مهبطة . ولما کان عشقا بذاته ومقوّم ذاته وبالآثار من حیث أنّها آثاره بل آثار القیّوم المقوّم تعالی کان کقوّة شوقیّة ولکن‌مجرّدة وسیعة ، ومن‌حیث‌التّصویر والتّشبیه کقوّة مصوّرة ومستخلفة وقس علیها کلّ القوی ، بل قدرته روح الیدوالرّجل ونحوهما ، وعلمه الحضوریّ روح العین والأُذن ونحوهما ، فله الجوارح والأعضاء کالمدارک والقوی وراء ماله فی‌مقام‌الظّهور الفعلی باعتبار کلیّته وحیطته من‌القوی والأعضاء فإنّه یبصر بکلّ بصر ویسمع بکلّ سمع ویبطش بکلّ ید ویعمل بکلّ عاملة إلی‌غیر ذلک من‌أحکامه المستنبطة من‌أحکام علّته لأنّه‌الآیة الکبری کما قال مجلاه الأتمّ : « مَنْ رآنی فَقَدْ رأی‌الله » علی معنی‌أنّه قد رأی وعرف‌الله

أوّلا على نمط اللمّ كما هو أحد معانى قوله: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».
(سبزواری ١٦٥)

وتدبير استكمالىّ ٦٩/١٦

إذ العقل تامّ لاحالة منتظرة فيه فهو يكمل الأفراد النّاسوتيّة له ولايستكمل بها بخلاف النّفس فإنّها تكمل البدن وتستكمل به وبه وبقواه تخرج من القوّة إلى الفعل ولذا استعملنا فيها الوقاية وفيه العناية إذ تدبيره محض الفضل والرّشح لاتدبيرها.
(سبزواری ١٦٦)

وقاية وتدبير استكمالى كذلك ٦٩/١٦

اعلم انّ لكلّ واحد من الرّب النّوع والنّفس تعلّق بما دونهما، فألرّبّ النّوع له تعلّق تدبيرىّ بما دونه من المظاهر أعنى الأجسام المعبّر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنّفس أيضاً تعلّق تدبيرىّ بالبدن إلّا انّهما يفترقان فى أنّ تعلّق العقل بما دونه تعلّق تدبيرىّ إكمالىّ فقط لكن النّفس لها تعلّق تدبيرىّ بالبدن إكمالى من جهة واستكمالى من جهة. فالنّفس مدبّر ومكمّل من وجه ومتكمّل من وجه آخر إذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهيولانىّ إلى مرتبة العقل بالمستفاد. وسيأتى تفصيلى ذلك فى مباحث النّفس من الطّبيعيّات. (آملى ١٠٨/٢)

نظراً إلى الوحدة ٦٩/٢١

ونظرا إلى الأصالة كالنّقطة الرّاسمة للخطوط والحروف الكتيبة، وكالحركة التّوسّطيّة الرّاسمة للقطعيّة، وكالآن السّيّال الرّاسم للزّمان. و إن نظرنا إلى سعة النّور فى القاعدة ووفور النّور فيها عكسنا التّمثيل للحقيقة والرّقيقة بل رقيقة الرقيقة كما ورد فى الصّور والنّاقور انّه قرن من نور التقمه اسرافيل واختلف بين محقّقى العرفاء انّ اسفله اوسع أو اعلاه ولكلّ وجه فهو أيضاً مخروطىّ. (سبزوارى ١٦٦)

ففى التمثيل هو كنقطة ٦٩/٢٢

النقطة ترسم بسيلانها فى الوهم خطّا مستقيماً، والخطّ ترسم بسيلانه بأن تحفظ طرفاً

منه وتحرّك طرفاً آخر منه بقدر شبر أوذراع و نحوهما مثلا فإنّة يحدث بحركة طرف منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلّثاً قائم الزّوايا أحد أضلاعه الخطّ المرتسم من حركة النّقطة ، والضّلع الآخر هو الخطّ الحاصل من حركة طرف من الخطّ الأوّل انحفاظ طرفه الآخر ، وقاعدته الشّبر أوالذّراع الحاصل من امتداد الطّرف المتحرّك بقدر الشّبر أوالذّراع ، والمثلّث يرسم من حركة قاعدته بأن يحفظ طرفاً منه وهوالطّرف الّذى ينتهى إليه الخطّ العمودى الحاصل من حركة النّقطة الأولى[1] ، ويجعل مركز دائرة ويحرّك طرفه الآخرعلى محيط الدّائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هو تلك القاعدة فيحصل بعد إتمام الدّورشكل مخروطى سهمه الضّلع السّاكن على المركز وقاعدته الدّائرة المذكورة . (آملى ٢/١٠٩)

والخطّ مثلّثا ٦٩/٢٣

إذ من سيلان الخطّ عرضا يتوهّم إحداث سطح على شكل مثلّث قائم الزّاويّة لأنّ الخطّ الحاصل من سيلان النّقطة واقع على سطح عمود عليه . (هيدجى ٢٩٦)

والمثلّث مخروطا ٦٩/٢٣

بأن يوضع أحد ضلعيه على مركز هذه الدّايرة وطرف ضلعه الآحر على محيطها ثمّ يدار به عليه فيحصل بعد إتمام الدّورة شكل مخروط سهمه الضّلع السّاكن على المركز وقاعدته الدّآئرة المذكورة . (هيدجى /٢٩٦)

وذلك الأصل ٧٠/٤

ونسبته إليها نسبة الرّوح إلى الجسد فهو ربّها ومدبّرها . (هيدجى ٢٩٦)

إذ معلوم انّه أيضاً فرد مثل كلّ واحد ٧٠/٨

فإن قلت : إذاكان الفرد العقلىّ أيضاً جزئيا حقيقيّا موجوداً مشخّصاً فى الخارج فيصير مساويا مع الفرد المحسوس فى كونه جزئيّا حقيقيّا ، فكما يجوز أن يحمل الفرد المعقول على المحسوس ينبغى أن يحمل المحسوس أيضاً على المعقول فما التّفاوت بينهما بعد اشتراكهما فى كونهما جزئيّا حقيقيّا مشتركا تحت مهيّة واحدة ؟.

قلت: التفاوت بینهما بکون الفرد المعقول کلیّا سعیّا و تکون کلیّته باعتبار سعة وجوده و إحاطته بالأفراد المحسوسة بحیث یکون هو فی وحدته کل ّ تلک الأفراد المحسوسة علی نحوالمتن واللّف و تلک الأفراد المحسوسة هی ذاک الفرد المعقول بنحو الشّرح والنّشر. (آملی ۱۰۹/۲)

وذلک هوالمثل ۹/۷۰

کما هوالمرویّ عن أفلاطون والقدمآء. قال فی الأسفار: «و یؤیّد ذلک تسمیة حکماء الفُرس ربّ کلّ نوع باسم ذلک النّوع حتّی أنّ النّبتة الّتی یسمّونها «هوم» الّتی تدخل فی أوضاع نوامیسهم یقدّسون صاحب نوعها ویسمّونها «هوم ایزد». وکذا لجمیع الأنواع فانّهم یقولون لصاحب صنم الماء من الملکوت «خُرداد» وماللأشجار سمّوه «مرداد» وماللنّار سمّوه «اردیبهشت» انتهی کلامه علا مقامه. وفی بعض الکتب المعمولة فی لغة الفرس أنّ «هوم» بروزن موم نام درختی است شبیه بدرخت گز و در حوالی فارس بسیار است وساق آن گره بسیاری دارد و برگ آن ببرگ درخت یا سمین می ماند و مجوس در وقت زمزمه از آن چوب بدست می گیرند. (هیدجی ۲۹٦)

ای متّفق معها فی المهیّة و لوازمها ۹/۷۰

إن قلت: الاتّفاق فی المهیّة و هذه الأفراد أجسام نامیة وذلک الفرد الإبداعیّ مجرّد.

قلت: قد مرّ فی مباحث المهیّة أنّ مقوّماتها علی سعة ما وإبهام ما معتبرة فیها و أنّ الجزء ما هوالقدر المشترک بین مراتبها، فالجسم المعتبر أعمّ من الطّبیعیّ والمثالیّ ثمّ المثالیّ أعمّ مما هو ملتفت إلیه لصاحبه أو کظلّ غیر ملتفت إلیه بالذّات، فکلّ المثل المعلّقة لأفراده کأظلاله، والحسّاسیّة علمت معناها فی المجرّدات من السّمع والبصر والإدراکات الأُخری وقس علیهما غیرهما. فالحیوان المعتبر فی حدّ الإنسان أعمّ من الحیّ بالذّات والحیّ بالعرض، والنّاطق أعمّ من المدرک للکلیّات إدراکا حصولیّا أوحضوریّا، والکلّی من الکلّی العقلیّ ومن الوجود العینی السّعی، بل أعمّ من المدرک بالقوّة وبالفعل حتّی لا یخرج الإنسان الجاهل. (سبزواری ١٦٦)

ای متّفق معها فی المهیّة ولوازمها کما قال به صدر المتألّهین ۹/۷۰

الإشکال فی اتّفاق الفرد العقلانیّ مع الأفراد المحسوسة فی المهیّة ینشأ من القول بأصالة المهیّة کما هوطریقة شیخ الإشراقیّین أوالقول بأصالة الوجود مع القول بالتّواطؤ فی أفراده. إذ حینئذ یقال إذاکان الفرد المعقول متّحد المهیّة مع المحسوس کیف یختلفان فی کون الفرد المعقول مقوّما للمحسوس والمحسوس متقوّما به مع أنّ الحقیقة الواحدة لایصحّ أن یقوم بعضها ببعض، وکیف یختلفان فی استغناء الفرد المعقول عن المادّة وافتقار المحسوس بها مع أنّ الحکم فی الأمثال فیما یجوز ومالا یجوز واحد. فلوکان فرد من حقیقة واحدة مقوّما أومستغنیا عن المادّة لکان جمیع افرادها کذلک.

والحلّ هوبالقول بأصالة الوجود والالتزام بکون صدقه علی أفراده بالتّشکیک إذ یصحّ حینئذ أن تکون الاختلاف بین أفراد حقیقة واحدة بالتّمام والنّقص والشّدّة والضّعف فیصحّ أن یکون فرداً لکماله و شدّته مقوّماً وآخراً لضعفه و نقصانه معلولا و متقوّماً. وأن یکون فرداً مستغنیاً عن المحلّ وآخراً محتاجا إلیه، فلا یلزم من تقوّم فرد بفرد منه تقوّم ما یشارکه فی الحقیقة المشترکة ومن افتقار فرد إلی المحلّ افتقار جمیع أفراد تلک الحقیقة إلیه. (آملی ۱۱۰/۲)

لأصالة الوجود ۱۱/۷۰

فإذا کان الوجود الّذی هوجهة الوحدة أصلا، والمهیّة والمفهوم الّذی هو مثار الأختلاف اعتباریّا، وکان المشکّک سنخا واحدا، فإنّ ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک کان وجود الإنسان الطّبیعیّ والمثالیّ والملکوتیّ والجبروتیّ سنخا واحدا. ولو جاز إطلاق النّوع علی الوجود الحقیقیّ لقلنا انّه نوع واحد ذومراتب لکن لیس کذلک لأنّ النّوعیّة والجنسیّة و نحوهما من أوصاف شیئیّة المهیّة، ولهذا قلنا انّه سنخ واحد والحرکة فیما یجوز من المراتب فیها أصل محفوظ هو وجه الله الّذی فی المتحرّک و موضوع واحد بل ما فیه الحرکة وسایر متعلّقاتها واحدة، والتّوسّطیّة أمربسیط والقطعیّة متّصلة واحدة والاتّصال الوحدانیّ مساوق للوحدة الشّخصیّة. (سبزواری ۱۶۷)

على ما نسبه إليه صدرالمتألّهين ١٢/٧٠

حيث قال : « و صاحب الإشراق حمل كلام المتقدّمين فى تلك الأرباب و تسميتهم كلّ رب باسم صنمه على مجرّد المناسبة والعليّة لاعلى المماثلة النّوعيّة كما يدلّ عليه قوله فى المطارحات » ثمّ قال : « فالحرّى أن يحمل كلام الأوائل على أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة فردا كاملا تامّا فى عالم الإبداع هوالأصل والمبدء و سائر أفراد النّوع فروع ومعاليل و آثار له وذلك لتمامه وكماله لايفتقر إلى مادّة ولا إلى محلّ يتعلّق به بخلاف هذه فانّها لضعفها و نقصانها مفتقرّة إلى مادّة فى ذاتها أوفى فعلها ، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصانا . وقول بعضهم انّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولواستغنى بعضها عن المحلّ لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل فى المتواطئة . (هيدجى/٢٩٧)

والمقصود ١٤/٧٠

كقوله فى المطارحات :

«ولا نظنّن انّهم يقولون انّ صاحب النّوع جسم أوجسمانى أوله رأس و جلاء وإذا وجدت هرمس يقول انّ ذاتا روحانيّة ألقت إلىّ المعارف . فقلت : من انت ؟ فقالت : أنا طباعك التّام ، فلا تحمله على أنّه مثلنا » انتهى . (سبزوارى ١٦٧)

وأيضاً ١٥/٧٠

ممّا تمسّك به قاعدة الإمكان الأشرف فإنّ الممكن الأخسّ إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله كما سيذكره . (هيدجى٢٩٧)

حيث يستدلّ ٢٠/٧٠

يعنى يستدلّ بوجود النّفس على وجود العقل بقاعدة الإمكان الأشرف والحال أنّهما متخالفان بالنّوع كما جعلوها قسمين فى تقسيم الجوهر إلى الاقسام الخمسة المشهورة. (هيدجى ٢٩٧)

كما سنذكر ٢٠/٧٠

فى الغرر المعقود فى القاعدة المذكورة بقوله : «والنّور الاسفهبد. . . » . (هيدجى٢٩٧)

والنّفس والعقل متخالفان نوعا ٢٠/٧٠

فإنّهم جعلوهما قسمين فى التّقسيم المشهور للجوهر إلى الخمسة المشهورة سيّما المشّاؤون. القائلون بتباين الوجودات كما هو ظاهر مقالتهم .

(سبزوارى ١٦٧)

إلاّ أن يقال باختلافهما بالنّقص والكمال كما هو الحقّ ٢١/٧٠

عندنا كما صحّحنا به الكينونة السّابقة للنّفس وقول افلاطن بقدمها ونحو ذلك، وبه قال صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ، وكذا على طريقة الشّيخ الإشراقى فى النّور قال فى حكمة الاشراق :

«النّور كلّه أى سواء كان جوهرا أوعرضا كما فى شرحها فى نفسه لاتختلف حقيقته إلّا بالكمال والنّقصان». وقال فى موضع آخرمنها : «فـأوّل ما يحصل منه نورمجرّد واحد ثمّ لايمتاز عن نورالأنوار بهيئة ظلمانيّة مستفادة عن نورالأنوار فيتعدّد جهات نورالأنوار مع ما برهن من أنّ الأنوارسيّما المجرّدة غير مختلفة الحقايق فإذن التمييز بين نورالأنوار وبين النّورالأوّل الّذى حصل عنه ليس إلّا بالكمال والنّقص» انتهى (سبزوارى ١٦٨)

بالنّقص والكمال ٢٢/٧٠

لابالنّوع كما هو المعروف . (هيدجى ٢٩٧)

فى كتاب الجمع بين الرّايين ١/٧١

أى بين رأى أفلاطون وارسطو . (هيدجى ٢٩٧)

فى كتاب الجمع بين الرّايين ٢/٧١

أى فى مقالته المسمّاة بكتاب «الجمع بين رائى افلاطون وارسطو» . (آملى ٢/ ١١٠)

فأوّلوا المُثُل بالصّور المرتسمة ٣/٧١

قال الفارابى فى الكتاب المذكور : «إنّ مراد افلاطون من المثل هوالصّورالعلميّة القائمة بذاته تعالى علما حصوليّا على ما هو طريقة المشّاء لأنّها باقية غير دائرة ولا متغيّرة

و إن تغيّرت وزالت الأشخاص الزّمانيّة والمكانيّة » انتهى . فانظر انّه فى تأويله أرجع مذهب الأفلاطون إلى ما ينسب إلى أرسطو ولذا يورد عليه المصنّف بأنّ إرجاع الصّور المرتسمة على ماينسب إلى أرسطو إلى المثل المفارقة النّوريّة القائمة بذاتها أولى وذلك لأنّ القول بالصّور المرتسمة أشنع وأحوج إلى التّأويل لكثرة ما يرد عليه من الإشكال .
(آملى ٢/١١٠)

مجرّدة لاتتغيّر ٥/٧١

وما قالوا إنّ ذلك المجرّد مثال نورىّ لهذه الأفراد الطّبعيّة فهو كذلك لأنّ الصّورة العلميّة ماهى عليه فى نفس الأمر ومطابقة لها . (سبزوارى ١٦٨)

قيامها بذات باريها ٦/٧١

الّذى هو أقرب إليها وأقوم فى تحصيلها عن نفسها لأنّ نسبتها إلى ذاتها بالإمكان وإلى قيّومها بالوجوب . (هيدجى ٢٩٨)

ولولوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ٨/٧١

بنى أوّلاقيامها بذواتها مع كونها قائمة بذوات باريها انّه تعالى تمامهاوكمالها، فقيامها به ليس قياما باجنبىّ بل بمقوّم ذاتها ، وهذا ما دفع به صدرالمتألّهين ـ قدّس سرّه ـ عن المشّائين إشكال لزوم اتّحاد الفاعل والقابل فى البسيط .

وحاصل الدّفع أنّ هذه الصّور واجبة بوجوبه تعالى لابإيجابه باقية ببقائه لاباِبقائه ، وبالجملة من صقعه لانّها علمه وصفته ، كيف وإذاكانت العقول الّتى من أفعاله من صقع ربوبيّته فصفته أولى بذلك ، والمصدر والصادر يستدعيان مغايرة أكثرمن هذا ، ونتنزّل ثانيا بأنّه على تقدير السّببيّة والمسبّبيّة ، فالسّبب الغائىّ وهوالمسمّى بالسّبب التّامى لايباين الشّىء لأنّ الوصول إلى الغاية بنحو الاتّحاد وفى المجرّد الحقيقىّ ما هولم هو .
(سبزوارى ١٦٨)

ولو لوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ٨/٧١

الظّاهر أن تكون كلمة « لو» وصليّة جىء بها لبيان الفرد الخفىّ فتكون العبارة

مشیرة إلی تصحیح قیام تلک الصّور بذاتها علی ما هو المأثور من أفلاطون وأتباعه فی المثل النّوریّة مع أنّها قائمة بذات بارئها قیاما حصولیّا علی ما هو رأی أتباع المشّائین .
(آملی ۲/ ۱۱۰)

فالسّبب الغائیّ هوالسّبب التّمامیّ ۹/۷۱

لأنّ الغایة فی کلّ موضوع صورة کمالیّة للفعل الغیّا فما لم یجلس السّلطان علی السّریر لم یتمّ ولم یکمل صورته وشیئیّة الشّیء بصورته . (هیدجی ۲۹۸)

وقیل والقائل به هوالسّیّد المحقّق ۱۱/۷۱

قاله فی الکتاب الموسوم بالأُفق المبین ولا بأس بنقل عبارته علی ما حکاه عنه فی الأسفار .

قال ـ قدّس سرّه ـ : «انّ القضاء علی ضربین مختلفین : علمیّ وعینیّ ، وکما یصحّ أن یعنی به ظهور فی العلم وتمثّل فی العالم العقلیّ فکذلک یصحّ أن یعنی به وجود فی الأعیان ، وعلّمناک انّه یمتنع اللّانهایة بالفعل فی القدر لافی القضاء ، فربّ القضاء والقدر وراء ما لایتناهی بما لایتناهی ولایضیق عن الإحاطة بجملة ما لانهایة له مجملة ومفصّلة و هو واسع علیم ، وإنّ ما یوجد فی وعاء الدّهر و یتمّ وجوده التّدریجیّ بالفعل فی أُفق التّغیّر ویبقی تحقّقه بتمامه فی وعاء الدّهر بقاء دهریّاً لازمانیّا فإنّه یجب أن یکون متناهی الکمّیّة سواء کان ذلک فی الآزال أوفی الآباد . وإنّ المادّیات لیست فی القضاء أعنی بحسب الوجود العینیّ فی وعاء الدّهر والحضور الوجودیّ عند ربّ القضاء والقدر متأخّرة عن حصول موادّها بل هی وموادّها بحسب ذلک فی درجة واحدة ، فلوسمعتنا نقول إنّ المادّیّات إنّما هی مادّیّة فی القدر وفی أُفق الزمان لافی القضاء الوجودیّ فی وعاء الدّهر وفی الحصول الحضوریّ عند العلیم الحقّ فأفقه انّا نعنی بذلک سلب المادّة فی ذلک النّحو من الوجود لامفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناک حتّی یصیر المادّی مجرّداً باعتبار آخر ، وأحقّ مایسمّی به الموجودات الزّمانیّة بحسب وقوعها فی القضاء العینیّ أی تحقّقها فی وعاء الدّهر المثل العینیّة أوالقضائیّة والصّور الوجودیّة أوالدّهریّة ، وبحسب وقوعها فی القدر أی حصولها فی أُفق الزّمان الأعیان

الکونیّة أوالکاینات القدریّة فهذا سرّ مرموز الحکماء من أهل التّحصیل. و إنّی لست أظنّ بإمام الیونانیّین غیر هذا السرّ إلّا انّ أتباع معلّم المشّائیة أساءوا به الظّنّ واستناموا إلی ما سوّلته لهم أنفسهم وقصروا فی الفحص ووقروا علی قیتهم فی لمثل الأفلاطونیّة وعد مساویها فلم یکن اعتمالهم إلّا لإطفاء نورالحکمة ونفاشی دیجور الظّلمة» انتهی.

وأوضحه فی الأسفار بقوله: «وحاصلها أنّ جمیع المادّیات والزّمانیات و إن کانت فی أنفسها وبقیاس بعضها إلی بعض مفتقرة إلی الأمکنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لکنّها بالقیاس إلی إحاطة علم الله تعالی إلیها علما إشراقیّا شهودیّا وانکشافا تامّا وجودیّا فی درجة واحدة من الشّهود والوجود لاسبق لبعضها علی بعض من هذه الحیثیّة فلا تجدّد ولا زوال ولاحدوث لها فی حضورها لدی الحقّ الأوّل فلا افتقار لها فی هذا الشّهود إلی استعدادات هیولانیّة وأوضاع جسمانیّة فحکمها من هذه الجهة حکم المجرّدات عن الأمکنة والأزمنة، فالأقدسون من الحکماء ماراموا بالمثل المفارقة إلّا هذا المعنی دون غیره لئلّا یرد علیهم المحذورات الشّنیعة المشهورة» انتهی.

(آملی ٢/١١٤)

لکن بما هی تضاف ١٢/٧١

أی بما هی علم حضوریّ ووجه الله تعالی. (سبزواری ١٦٩)

کالآن والنّقطة ١٥/٧١

وقد مثّلوا لهذا بخیط ملوّن یمشی علیه نملة، فالنّملة کلما ورد علیها لون غاب عنها لون آخر ویحکم علیه بالعدم بخلاف من یحیط بجمیع تلک الألوان فیشاهد کلّا بموضعه وآنیه فیک انّ بصرک أوخیالک إذا أدرک انّ هذه النّار حارّة أوتلک حارّة و هکذا أدرک بالتّعاقب، وأمّا عقلک فیدرک کلّ النّیران دفعة واحدة دهریّة و یدرک صفتها وهی الحرارة وغیرها فإذا وجد بعده نارا حارّة لم یدرک العقل شیاء جدیدا. و من هنا کان الکلّی کاسبا ومکتسبا دون الجزئیّ. (سبزواری ١٦٩)

فی الدّهر ١٥/٧١

أی فی حال إضافتها إلی المبدء الأوّل، فهذه المادّیّات مأخوذة بنحو التّدلّی بالحقّ

وملحوظة باعتبار الإضافة إليه دهريّة لأنّ نسبة المتغيّر إلى الثّابت دهر و قضآء عينيّ عند السّيّد . (هيدجی ٢٩٨)

فهی من هذه الجهة واحدة ١٦/٧١

أی الأزمنة والزّمانيّات والأمكنة والمكانيّات كلّها بما هی مضافة إلى المبدء الواحد واحدة كما اثر من الحكماء أنّ الأزمنة والزّمانيّات كالآن والأمكنة والمكانيّات كنقطة بالنّسبة إلى المبادی العالية أی كلّها فی مقام الجمع موجودة بوجود واحد بسيط جامع كنقطة رأس المخروط . (هيدجی ٢٩٨)

أی مسلوب عنها أحكام المآدّة ١٧/٧١

إشارة إلى أنّ جميع المادّيّات والزّمانيات و إن كانت بقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها من هذه الجهة حكمها حكم المجرّدات من الأمكنة والأزمنة ، فمراد القدمآء من المثل المفارقة ليس إلّا هذا المعنی علی زعم السّيّد الدّاماد . (هيدجی ٢٩٨)

فالشّیء فيه مع هيولاه اجتمع ١٧/٧١

يعنی انّ المادّيّات ليست متأخّرة عن حصول موادّها بل هی و موادّها فی درجة واحدة بحسب ذلك الوجود إشارة إلى ما قاله السيّد من أنّه فلو سمعتنا نقول انّ المادّيّات إنّما هی مادّية فی أفق الزّمان لا فی وعآء الدّهر ، فافقه انّا نعنی بذلك سلب سبق المادّة فی ذلك النّحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّی يصير المآدّیّ مجرّدا بالاعتبار . (هيدجی ٢٩٨)

مع هيولاه الأُولی والثّانية اجتمع ١٨/٧١

أمّا الأُولی فمعلوم انّها باقية بشخصها فی جميع الأحوال ، وأمّا الثّانية وهی المادّة الّتی هی متقدّمة فی سلسلة الزّمان علی صورتها فلأنّها كما قال ذلك السّيّد المحقّق الدّاماد - قدّس سرّه - : «المتعاقبات فی سلسلة الزّمان مجتمعات فی وعاء الدّهر» ، والمراد بالدّهر فی كلامه هذا هو المرتبة النازلة منه ، وهی ما قالوا إنّ نسبة المتغير إلى المتغيّر زمان ، ونسبة المتغيّر إلى الثّابت دهر ، ونسبة الثّابت إلى الثّابت سرمد . (سبزواری ١٦٩)

يعنى المثل المعلّقة الّتى بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

وهو المعبّر عنه بالبرزخ وعالم المثال والخيال المنفصل و هو عالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيّات ، حيث أنّ عالم المفارقات مجرّد عن المادّة والصّورة ، والمادّيّات مقترنة بهما معا ، وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون الصّورة ولذلك صار متوسّطا وبرزخاً بينهما . (آملى ٢/ ١١٥)

مع أنّ الأفلاطونيّين ٢٠/٧١

إشارة إلى تزييف هذا التّأويل أمّا أوّلا ، فلأنّ هؤلاء القائلين بالمثل والأشباح المعلّقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونيّة ، وأمّا ثانيا فلأنّ المثل النّوريّة من عالم العقول المفارقة ، وهذه الأشباح المعلّقة ذوات أوضاع جسمانيّة لما عرفت من أنّها صور بلامادّة ، فمنها مستنيرة يتنعّم بها السّعداء وهى صورحسنة بهيّة بيض مُرد كأمثال اللؤلؤ المكنون ، و منها ظلمانيّة يتعذّب بها الأشقياء وهى صورسود زرق مكروهة يتألّم النّفوس بمشاهدتها . (آملى ٢/ ١١٥)

المثل المعلّقة ٢٠/٧١

وهى عبارة عن الأشباح المثاليّة المقداريّة الموجودة فى عالم المثال وهوعالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيّات . (هيدجى ٢٩٩)

وعلى مهيّة مطلقة قد حملا ٢٠/٧١

هذا التّأويل محكيّ عن الشّيخ الرّئيس ، وحاصله أنّ مراد الأفلاطونيّين من المثل النّوريّة الّتى قالوا بأنّها موجود فى الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غيرمتزلزل هوالكلّى الطّبيعىّ ، والمهيّة المطلقة الّتى هى جوهرأى يحمل عليها الجوهرالجنسىّ حملا شايعاصناعيّاً ، ومجرّد أى محذوف عنها المادّة و لواحقها فى الذّهن إذ العقل يلاحظها من حيث هى هى مجرّدة عن كلّ ما سواهـا حتّى عن قيد تجريدها عمّا سواها ، و بعبارة أخرى يلاحظها وحدها لابحيث تكون الوحدة قيداً لها وتكون جزء للملحوظ بل بنحو لايعتبر معها غيرها حتّى قيد الوحدة والتّجرّد الّتى يعبّرعنها بالمهيّة لابشرط فى مقابل ماهيّة بشرط لا وهى

الّتی لوحظ معها عدم ما عداها وتقیدها بقید الوحدة والتّجرّد الّتی لاتکون موجودة فی الذّهن أیضا إذ الموجودة فی الذّهن مخلوطة بالوجود الذّهنیّ کما لایخفی ، وهذا بخلاف المهیّة المطلقة فإنّها موجودة فی الذّهن کذلک أی مطلقة . وحیث صرّح القائلون بالمثل بکونها موجودة أُوّل کلامهم بکونها موجودة فی الأذهان ، وحیث صرّحوا بکونها موجودة فی الأعیان دائما أوّل المؤوّل انّها محفوظة أبدا بتلاحق الأفراد بناء علی التّحقیق من وجود الطّبیعیّ فی الخارج وانّ وجوده عین وجود أفراده . (آملی ۲/۱۱٦)

ففی العقول والأذهان ۲۲/۷۱

أی ظنّ الشّیخ انّ مرادهم من قولهم انّ فی عالم العقول لکلّ نوع طبیعیّ مثالا نوریّا عالم العقول الجزئیّة وهو أذهاننا . (سبزواری ۱٦۹)

حیث تحذف عنها المادّة ولواحقها ۲۲/۷۱

لواحق المادّة هی الاتّصال والانفصال والتخلخل والتّکاثف والاختلاف فی قبول الکیفیّات الفعلیّة والانفعالیّة و ورود الانفعالات ، وعن القبسات أنّها عبارة عن مثل الأحیاز والأوضاع والجهات والأبعاد والأزمنة والأوقات والحدود والامتدادات .
(آملی ۲/۱۱٦)

أمّا الأوّل مع کونه خلاف الظّاهر ٤/۷۲

ووجه کون هذا التّأویل خلاف الظّاهر من کلماتهم هو انّ المنقول عن أفلاطون و أتباعه و تشنیعات المشّائین و أتباع أرسطو علی مذهبهم یدلّ علی أنّ مذهبهم فی المثل النّوریّة انّها موجودة فی الخارج قائمة بذاتها لافی موضوع ومحلّ .

وقد نقل عن أفلاطون انّه قال : «إنّی رأیت عند التّجرّد أفلاکا نوریّة» وعن هرمس انّه قال : «انّ ذاتا روحانیّة ألقت الیّ المعارف» . فقلت : «من أنت ؟ قال : «أناطباعک التّام» ، ولولم یکن لکلماتهم دلالة صریحة علی أنّ لکلّ نوع موجوداً مجرّداً شخصیّا فی عالم الإبداع لما شنّعوا علیهم بما نقله فارابی من أنّه یحسب من أقوالهم أن یکون فی العقول خطوط وسطوح وأفلاک ثمّ توجد حرکات تلک الأفلاک والأدوار وأن یوجد

هناك علوم مثل علم النّجوم وعلم اللّحون وأصوات مؤتلفة و طبّ و هندسة و مقادير مستقيمة وآخر معوجّة و أشياء باردة أو حارّة وكيفيّات فاعلة و منفعلة وكليّات و جزئيّات وموادّ وصور إلى غير ذلك من التّشنيعات . (آملی ۱۱۶/۲)

وأمّا الثّانی ۶/۷۲

قال صاحب الأسفار بعد نقل عبارة السيّد - قدّس سرّه - : « ولك أن تقول بعد تسليم أن الأشخاص الكائنة الّتی وجودها ليس إلّا وجوداً مادّياً صحّ كونها مجرّدة باعتبار آخر، لكن لاريب فی أنّها متعدّدة فی وجوداتها، والمنقول عن الأفلاطونيّين من أنّ لكلّ نوع جسمانیّ فرداً مجرّداً أبديّاً دالّ على وحدتها كما يدلّ على تجرّدها، كيف والتّجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى فی غاية البعد .
(هیدجی ۲۹۹)

وأمّا الثّانی فلأنّ أخذ الأفراد المادّيّة ۶/۷۲

وقد أوضحه المصنّف - قدّس سرّه - فی حاشيته على الأسفار بعبارة أوفى فی تأدية مرامه عمّا فی هذا الكتاب وقال : «انّ كلا من أنواع الطّبيعة مأخوذة هكذا أی متدلّية بالمبادی العالية ومتعلّقة جميعاً بالحقّ المتعال إنّما هی مقام ظهور تلك المثل النّوريّة لامقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لارأسه الجامع لما فی القاعدة بنحو أبسط و أعلى ، فكلّما قال السيّد - قدّس سرّه - من أنّ الموجودات العينيّة بما هی واقعة فی وعاء الدّهر لها البقاء الدّهریّ والوحدة الحقيقيّة وانّها المسلوب عنها أحكام المادّة وأمثال ذلك مقبولة ولكنّها بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال لها انّها قاعدة مخروط نورها، وانّها مقام ظهورها ومقام وحدتها فی الكثرة لإغير مع انّ لها مقام تنزّه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة فی وحدة أيضا وهی فی ذلك المقام الشّامخ مجرّدة بلاتجريد مجرّد، وهذه المادّيات مأخوذة بنحو التّدلّی بالحقّ وان كانت دهريّة لكن وعاءها أدانی الدّهر بخلاف ذوات تلك المثل النّوريّة فإنّ أوعية وجودها أعالی الدّهر» انتهى .

وأجاب عن هذا التّأويل فی الأسفار بأنّه لوسلّم أنّ الأشخاص الكائنة الّتی وجودها

مادّی کونها مجرّدة باعتبار آخر ، لکن لاريب فی تعدّد وجوداتها مع أنّ المنقول عن أفلاطون انّ لکلّ نوع جسمانیّ فرداً مجرّداً أبديّاً واحداً وانّ القول بتجرّده أيضاً دالّ على القول بوحدته إذ التّجرّد مستلزم للوحدة فحمل کلامهم على ذلک المعنى فی غاية البعد .
(آملی ۲/۱۱۷)

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان ۹/۷۲

وقد عرفت ما فی هذه التّأويل من الوجهين المتقدّمين . (آملی ۲/۱۱۷)

وأمّا الرّابع ۱۰/۷۲

قال فی الأسفار : «قد أوّل الشّيخ الرّئيس کلامه أی افلاطون بوجود الماهيّة المجرّدة عن اللّواحق لکلّ شیء القابلة للمقابلات ، ولاشکّ انّ أفلاطون الّذی أحد تلاميذه المعلّم الأوّل مع جلالة شأنه أجلّ أن ينسب إليه عدم التفرّقة بين التّجريد بحسب اعتبار العقل وبين التّجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيّة لابشرط اقتران شیء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد .

(هيدجی ۲۹۹)

وأمّا الرّابع ۱۰/۷۲

قال فی الشواهد الرّبوبيّة : « وهذا التّأويل مبنّی على عدم التّفرقة بين المهيّة لا بشرط شیء وبينها بشرط لا ، أو عدم التّفرقة بين الوحدة النّوعيّة والوحدة الشّخصيّة أو عدم التّفرقة بين تجرّد الشّیء بحسب ملاحظة العقل ذاته فی مرتبة لايدخل فيها العوارض وبين تجرّده فی الوجود الخارجیّ عن العوارض ، فحکموا بوجود المهيّات المجرّدة عن العوارض فی الخارج بناء على وجودها بعين وجود أشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادّيّة وجوداً متکثّراً فی العين متوحّداً فی الحدّ والنّوع » انتهی . (آملی ۲/۱۱۸)

فلأنّ المهيّة ۱۰/۷۲

إلى قولنا : « طبيعیّ » ، وأيضاً إذا کان المراد بالتّجرّد هو التّجرّد فی مرتبة شيئيّة المهيّة فالقول بأنّها موجودة واحدة أبديّة ونحوها تهافت . (سبزواری ۱۶۹)

وتجرّدها بتجريد المجرّد ١١/٧٢

إلى قولنا « ذهنيّة » أى و الحال انّ القائلين بالمثل النّوريّة قالوا انّها مجرّدات بالفطرة لانّها كالكليّات العقليّة فضلا عن الكليّات الطّبيعيّة الّتى تجرّدها عن العوارض بعمل الذّهن مع احتفافها بالعوارض فى نفس الأمر ، وانّهم قالوا بإثباتها الواقعىّ ووحدتها الشّخصيّة والمهيّة المطلقة واحدة بالعموم ، وثباتها محفوظيّتها بتعاقب الأشخاص وعين تجدّدها لأنّ الطّبيعىّ موجود بعين وجود أشخاصه و متجدّد بعين تجدّدها ، وانّهم قالوا انّها جواهر عينيّة أو كليّات الجواهر جواهر ولكن ذهنيّة . (سبزوارى ١٦٩)

قاعدة امكان الاشرف ١٣/٧٢

المشهور بين المعتبرين لهذه القاعدة على ما فى الأسفار أن يراعى فى جريانها شرطان : أحدهما استعمالها فى متّحد الماهيّة للشّريف والخسيس ، والثّانى استعمالها فى ما فوق الكون من الإبداعيّات دون ما فى عالم الحركات . الشّرط الأوّل لايجب مراعاته عند الأكثر منهم ، وأمّا الشّرط الثّانى فيجب مراعاته فإنّ كثيراً من عالم الكون والفساد يمكن عليها فى ذاتها و هويّاتها أشياء كثيرة كماليّة ثمّ تصير ممنوعة عنها بأسباب خارجة عن ذاتها فهى ربما تكون محرومة عمّا هو أكمل وأشرف . (هيدجى ٣٠٠)

إلّا أن يكون مرادهم بالامكان هو الممكن ١٦/٧٢

وهو كذلك ولا بأس به بناء على ما هو التّحقيق من أنّ الفرق بين المشتقّ وبين مبدءه بالاعتبار فيصحّ التّعبير عن أحدهما بالآخر كما وقع به فى كلمات مترجمى عبائر أرسطو فى مقولات العشر حسب ما مرّ فى هذا الكتاب غير مرّة . (آملى ١١٩/٢)

وهذه قاعدة شريفة ١٦/٧٢

قالوا هى مطّردة فى ما قبل الكون والحركات لا فى عالم التّزاحم والمصادمات ، إذ قد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن بحسب الذّات بسبب الأُمور الخارجة فلا تزعمن ان ليس وقوع الممكن الأشرف واجبا لأنّا نرى أكثر الخلق محرومين عن كمالاتهم الممكنه فى حقّهم ، وأيضاً نرى تأخّر الأشرف كخاتم الأنبياء عن غيره وإن كان بحسب روحانيّته

الکلیّة سابقا على الکلّ کما قال (ص) : « کنت نبیّاً وآدمُ بَیْنَ الماءِ والطّیْن » و قال أوصیاؤه المعصومین : « نَحْنُ السّابِقُونَ اللّاحِقونَ » أی بروحانیّتهم الکلیّة وسایط الفیض وغایات الکون « لَوْلاکَ لَمَاخَلَقْتُ الأفلاكَ » ، « بکم فتح الله وبکم یختم » أو « السّابقون دهرا واللّاحقون زمانا » فالموجودات الکونیّة والأجسام والجسمانیّات الشّخصیّة مرهونة بشرایط من الأدوار والأکوار وبرفع موانع من الکائنات ، فالأشرف هنا یوجد لولم یمنع مانع وتحقّق شرایط . (سبزواری ۱۷۰)

وقد استنبطها الشیخ الإشراقی ۱۷/۷۲

قال الشّیخ الإشراقیّ فی المطارحات انّه استفاد تلک القاعدة من إشارة إجمالیّة لأرسطو فإنّه قال فی کتاب السّماء والعالم یجب أن یعتقد فی المعاومات ما هو الأکرم والأشرف . (آملی ۱۱۹/۲)

وقد أشرنا إلى دلیلها المذکور ۱۸/۷۲

وتلخیص هذا الدّلیل أنّه لو وجد الممکن الأخسّ ولم یوجد الممکن الأشرف قبله فلایخلو إمّا أن لایصدر أصلا لاعن مبدء المبادی و نور الأنوار ولاعن غیره لابواسطة ولا لابواسطة ، و إمّا أن یصدر عن نور الأنوار بلا واسطة ، أو یصدر عنه بواسطة ، والواسطة إمّا أن یکون الممکن الأخسّ من هذا الأشرف أو یکون مساویاً معه أو أشرف منه ، أو یصدر عن غیر نور الأنوار وهذه التّوالی کلّها باطلة فالمقدّم مثلها ، فیجب أن یکون الممکن الأشرف صادرا عن نور الأنوار قبل صدور الأخسّ ، ویکون صدور الأخسّ منه بواسطة صدور الأشرف منه وهو المطلوب . (آملی ۱۲۰/۲)

إن لم یفض عنه تعالى اصلاً ۱/۷۳

ولولم یعلم إمکانه لزم الجهل ولوعلم ورجّح وجود الأمسن لزم ترجیح المرجوح ومنع الحقّ عن المستحقّ ، والکلّ محال فاحش . (سبزواری ۱۷۰)

ان لم یفض عنه تعالى أصلاً ۱/۷۳

یعنی إذا لم یصدر عنه تعالى ولا عن شیء من معلولاته مع فرض إمکان وجوده

فیقتضی جهة أی علّة مقتضیّة له أفضل من الحقّ الواجب تعالیٰ حتی یکون عدم حصوله فی العالم لعدم علّته من جهة أنّه فی الفضیلة والشّرف بحیث لایفی به فاعل الأخسّ. حاصله انّه یلزم أن یکون ذلک الممکن مستدعیاً بإمکانه مبدعا یکون أعلی وأشرف من الواجب تعالیٰ وهو محال لأنّه فوق ما لایتناهی. (هیدجی ٣٠٠)

فواحد جا مصدر الکثیر ٧/٧٣

أقول، هذا إذا کان المصدر هو تعالیٰ ولوفرض واحد من معلولاته فلا استحالة فیه کصدور العقل الثّانی والفلک الأوّل معا عن العقل الأوّل علی طریقة المشّآء (هیدجی ٣٠٠)

ثمّ قولنا: «والنّور الإسفهبد» ١٠/٧٣

هذا ما وعده بقوله: «سنذکر». (هیدجی ٣٠٠)

وهٰذا دلیل ١٧/٧٣

نظرا إلی الشّرط المشهور المذکور فی إجزاء هذه القاعدة وهو کون الأشرف و الأخسّ من نوع واحد. (هیدجی ٣٠٠)

حواشي وتعليقات

از

سيّد ابوالحسن رفيعى قزوينى

(۱)

قوله : « والحلول فى الموضوع » ۶/۲۲

لايخفى انّه لايجوز أن يقال بمثله فى الواجبين أيضا ، بأن يقال انتزاع معنى الوجوب منهما باعتبار اشتراكهما فى أمر عرضىّ ، كالاستغناء عن الجاعل والعلّة مثلاً ، لأنّه على هذا لايكون الوجوب مُنتزعاً منهما فى حدّ ذاتهما ، بل يكون من المحمول بالضّميمة ، وقد مرّ بُطلانه آنفا ، فافهم . **ابوالحسن الحسينى القزوينى .**

(۲)

قوله : « وجهة القبول » ۱۰/۳۱

فإن قُلتَ : لم لايجوز أن يكون القبول هيٰهنا بمعنى الاتّصاف المطلق لا الانفعال المتجدّد المقتضى لوجود المادّة ، كاتّصاف النّار بالحرارة والماء بالبرودة . وحينئذٍ ، فيكون حيثيّة الفاعليّة بعينها حيثيّة الاتّصاف . وقد أصرّ صدرالحُكماء - قدّس سرّه - و المُصنّف - قدّس سرّه - فى إبداء هذا الاحتمال فى غير موضع ، كما أجابا عمّا أورده العلّامة الطّوسى - قدّس سرّه - على المشّائين ، القائلين بارتسام صورالأشياء فى ذات الواجب من لزوم كون البسيط فاعلاً وقابلاً .

قُلتُ: فرق بيّن بين المقام وبين ماذكرته، وذلك لانّه لاريب فى أنّ استكمال الذّات بتلك الصّفات ، فإذا فرض حيثيّة الكمال مرتبة متأخّرة عن الذّات فلابُدّ من جهة نقص وانفصال فى مرتبة الذّات ليصحّ الاستكمال بتلك الصّفات ، فالقبول فى المقام ليس إلّا بمعنى الانفعال المستلزم للتّركيب ، بخلاف ما ذكر فى باب العِلم ، فإنّ استكمال الذّات المقدّسة ليس بالصّور العلميّة الزّائدة ، بل بكونه بحيث تنبثّ تلك الصّور عنه . وقد أكثر الشّيخان أبونصر و أبوعلى فى كلامهما أنّ مجد البارىء و بهاءه و علوّه ليس بتلك الصّور الزّائدة . **ابوالحسن القزوينى .**

(۳)

قوله : « وكان نُوريّته قُدرته » ۱۲/٤۰

أقول : يعنى لمّا اعتبر فى كونه نوراً ظهوره لذاته و إظهاره لغيره ، فحيثيّة كونه نوراً عين حيثيّة كونه قدرة ، لأنّ القدرة هى الإفاضة المخصوصة . وهذه الإفاضة هو الإظهارالّذى هو حيثيّة نوريّته .

و كشف الحقّ أنّ مرجعها إلىالوجود المنبسط الّذى هوالنّور المنبثّ عن الذّات والقدرة ، والعلم الفعلى إيجاده تعالى و مرتبة فاعليّته إلى غير ذلك من الكمالات .

ابوالحسن القزوينى .

(٤)

قوله : « حكاية عن الأشياء الكثيرة » ۱۱/٤۱

وتمام الكشف عنذلك ، أنّ الوجود الجمعىّ لحقائق الأشياء المتكثّرة موجب لظهوركلّ منها مراتب من الظّهور بعدد ما توجد فى ذلك الوجود ، فالعلم المتّحد مع القدرة ظاهر بصفة العلم وظاهر بنعت القدرة ، فكان وجوده و ظهوره متكرّر، و كذا القدرة ، فافهم ، فإنّه غامض لطيف . **ابوالحسن قزوينى .**

(۵)

قوله : « من شیء لامن شیء» ۱۳/۵۷

أی من هذا القسم ، وهو شیء لا عن شی . **ابوالحسن قزوینی** .

(٦)

قوله : « ولوفرض عرضاً نفسانیّاً کان محتاجاً » ۳/۵۹

أقول : أیضاً یحتاج إلی موضوعه ، وهوالنّفس ؛ ویلزم حینئذٍ وجود النّفس ، وهو محال من وجهین :

أحدهما خلاف المفروض ، لأنّ المفروض أنّ العرض النّفسانی وحده أوّل صادر صدر عنه تعالی لاهو من النّفس .

ثانیهما أنّ الصّادر الأوّل یجب أن یکون علّة لما سواه ؛ فکیف یکون علّة للنّفس، وهی معه فی درجة الوجود ؟

أقول : وأیضاً کیف یکون العرض مع ضعف وجوده علّة للجوهرالقویّة . وإنّما لم یتعرّض له المصنّف ـ قدّس سرّه ـ لأنّ مقصوده اندراج عدم علّیّة العرض النّفسانی وعدم کونه صادراً أوّلاً فیما ذکره من الثّانی فی النّظم، وهوکونه : « بلاجسم فَعَل » ، فعدل عمّا ذکرنا إلی ما ذکر . **ابوالحسن القزوینی** .

(۷)

قوله : « و بهذا الاعتبار » ۲/٦۰

مراده أنّ اتّصاف الماهیّات بالإمکان انّما هوبملاحظة ذواتها بماهی‌هی لخلوّها فی‌مرتبة ذاتها عن طرفَی الوجود والعدم ، فإنّه عبارة عن فقرها وربطها إلی الجاعل کما

حقّقه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فى الأمور العامّة من الأسفار .

لايقال: إذاكانت الوجودات ممكنة بهذا المعنى، فأوصافها الّتى هى الفقر والرّبط نقص فيها ؛ فكيف تكون جهة لصدور الأشرف ، فانّ الوجوب عين الوجود .

لانّا نقول : الرّبط بالحقّ الحاصل الّذى هو عين الوجود لا يوجب نقصاً فيه ، بل هوكمال وبهاء لـه . وقياس إمكان الوجود على إمكان الماهيّة جزاف - كما قال سيّد الأوصياء والأنبياء - عليه الصّلوة والسّلام - : «الفَقْرُ فَخْرِى» .

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الإمكـان والرّبط والفقر إلى العلّة والوجوب بالغـير والوجود المصدرىّ والإيجاد كلّها أوصاف و نعوت للهويّة العينيّة الخارجيّة ، متغائرة مفهوماً واعتباراً ، متّحدة ذاتاً وخارجاً . **ابوالحسن القزوينى .**

(٨)

قوله : « فرداً ومثنا » ٦/٦٦

ويرد على هذه الطّريقة أنّ المجموع المعتبرهـُنا ليس له وجود غير وجود الآحاد بالأسر، إذ ليس التّركيب حقيقة مؤدّياً إلى الوحدة ، والوحدة مساوقة للوجود ، بل عينه - كما أفادها صدرالمُحقّقين فى حواشى حكمة الإشراق . **ابوالحسن القزوينى .**

(٩)

قوله : « كما لايخفى على المـُنصف » ٥/٧٢

لأنّ فى ارتسام الصّور فى ذات الواجب تعالى محاذير عظيمة ومفاسد كثيرة ، أقلّها عدم تحقّق العلم التّفصيلى بالممكنات للواجب تعالى فى مرتبة ذاته بذاته المقدّسة الوجوبيّة كما اعترف به القائلون بالارتسام ، بخلاف القول بالمُثُل النوريّة ، فإنّه مبرهن مؤيّد بالمكاشفات القطعيّـة . **ابوالحسن القزوينى .**

فرهنگ

اصطلاحات و تعبیرات

الآبَاءُ السَّبْعَة the seven fathers (i.e. the planets)

الأُمّهات الأربعة الّتى يصحبها الذّل ّ والانقياد للآباء السّبعة ٥/٦٨

الأبَد eternity (endlessness)

المراد به المنتهى فى السّلسّة الطّوليّة العروجيّة ١٤/٤٢

اتّحَادُ العَاقِل وَالْمَعْقُول union of the intellect with the intelligible

استدلّ صدرالمتألّهين بتكافوء المتضايفين على اتّحاد العاقِل والمعقول ٨/٣٥

الأجْزَاء parts

ليس لـه (= لواحد) أجزاء ٩/٢٧ ، إمّا موجودة بوجود واحد بالـعين و إمّا موجودة بوجودات متعدّدة ١٤/٢٧ ، إذا كانت واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

الأجْزَاءُ الْحَدِّيَّة the elements of a definition

أى الجنس والفصل ١٠/٢٧ ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ١٦/٢٧

الأجْزَاءُ الْحَدِّيَّة التَّحْلِيلِيَّة constituent parts of a definition

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج الواجب فىالتّقوّم إلى تلك الأجزاء ٦/٢٨

الأجْزَاءُ الْحَمْلِيَّة predicative elements

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ١٥/٢٧

الأجْزَاءُ الخَارِجِيَّة external parts

أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

الأجزاء الكمّيّة quantitative parts

أى المقداريّة ١٢/٢٧

الأجزاء المقداريّة measurable parts

إمّا أن تكون (= الأجزاء) متباينة فى الوضع فهى الأجزاء المقداريّة ١٨/٢٧

الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة mental existent parts

أعنى المادّة والصّورة الذّهنيّتين ١٨/٢٧

الأجزاء الوجوديّة الفعليّة actual existent parts

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجوديّة فعليّة احتاج الواجب فى الوجود ٥/٢٨

الأجسام bodies

كلّها مستنده إلى العقول العرضيّة والطّبقة المتكافئة ١٦/٦٧

الأجسام العنصريّة elemental bodies

المظاهر من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ١٩/٥٧

الأجسام الفلكيّة clestial bodies

المظاهر من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ١٩/٥٧

الاحتياج need

من لوازم التّركيب ٨/٢٨

الاختيار choice

لوكان الاختيار بالاختيار تسلسل ١٦/٤٩

الأخسّ lower

الصّعود من الأخسّ فالأخسّ ١٦/٥٨

الإرَادَة will

هی الرّضا بالمراد ٢٢/٣٢ ، فینا شوق موکّد یحصل عقیب داعٍ هو إدراك الشّیء الملایم ١١/٥٤

أرْبَابُ الطِّلِسْمَات talismanic powers

وهی طبقة عرضیّة تکافئت ١٤/٦٦

الارْتِسَام imprinting

ردّ حجّة المشّائین علی کون علمه تعالیٰ بالارتسام ٢١/٤٤ ، الوجود الذّهنیّ إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتّحاد ٢/٤٥

الأزَل eternity(beginninglessness)

العلم بالعلّة فی الأزل یستلزم العلم بالمعلول فی الأزل ٢١/٣٦ ، سلب الکون فیه بالسّالبة البسیطة ٢١/٤١ ، نسبته إلی مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلی مراتب الوجود ٨/٤٢ ، مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسّلسلة الطّولیّة النّزولیّة ١٣/٤٢

الإسْم name

العرفاء یطلقون الاسم علی نفس الوجود والمسمّیٰ علی وجود الصّرف ٣/٢٣

الأسْمَاءُ الْمُتَرَادِفَة synonymous names

إنّ اسم السّماء واسم الکلّ واسم العالم کانت عندهم علی سبیل الأسماء المترادفة ٨/٢٤

الأشْبَاحُ الْمِثَالِیَّة imaginal forms

المظاهر من الأجسام الفلکیّة والعنصریّة بل الأشباح المثالیّة ٢٠/٥٧

إشْرَاقُ الْعَقْل illumination of the intellect

یجعل النّفس مثله ١٧/٦٨

الإشْرَاقَاتُ الْعَقْلِيَّة intellectual illuminations

المثل أمثال للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلين ١٦/٦٨

الأشْرَف the higher

النّزول من الأشرف فالأشرف ١٦/٥٨

الأشِعَّةُ الْحِسِّيَّة sensible rays

ما امتازت إلّا بتمايز العلل ١٤/٦٥

الأشِعَّةُ الْعَقْلِيَّة intellectual rays

تمايزها وتكثّرها فى المحلّ العقلىّ وشعوره بها ١٢/٦٥

الأشْيَاء things

فى ذواتها مستندة إليه تعالى ٢/٣٦

الأصْنَامُ وَالطِّلِسْمَات icons and talismans

المثال النّورىّ هوالأصل والأصنام والطّلسمات فروع ٤/٧٠

الإضَافة relation

وهى لايتصوّر بين الشّىء ونفسه ١٦/٣٦

الإضَافَةُ الإشْرَاقِيَّة illuminative relation

نور باعتباركونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقيّة ١٩/٣٩، إنّ إضافته (= الله) الإشراقيّة وفيضه المقدّس علم لهتعالى ٣/٤٣ ، العلم الفعلىّ وهوالإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ١٧/٤٥ ، إنّ علمه تعالى بالأشياء حضورىّ وبالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١

إضَافَاتُ الله God's relations

ترجع إلى إضافة واحدة إشراقيّة هىالقيّوميّة ٢١/٣٠

الألفاظ words, expressions

موضوعة للمعانى العامّة ١٦/٣٣

الامتناع impossibility

نسبة الشّيء إلى نقيضه مكيّفة بالامتناع ٤/١٩

الأمر بين الأمرين intermediate position. middle ground

خلاصته ١/٥١

الإمكان possibility, contingency

بمعنى الفقر والتعلّق بالغير ٢/١٩ ، مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، لما صحّ على النّفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢٠/٧٣

إمكان الأجزاء contingency of parts

على تقدير ثبوتها للواجب تعالى لزم ذلك الاحتياج ٨/٢٨

الإمكان الاستعدادي dispositional possibility

إنّ غيره (= واجب الوجود) لايخلوعن ملابسة قوّة سواء كانت ذاتيّا أواستعداديّا ٢٠/٤٨

إمكان الأشرف (ontologically) higher possibility

شرط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخسّ من نوع واحد ١٦/٧٠ ، والتّعبير ليس على ما ينبغى إذ الإمكان لايوصف بالأشرف والأخسّ إلّا أن يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن ١٥/٧٢

الإمكان بالقياس relative possibility

إذ بينها (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصّحابة الاتّفاقيّة ٢/٢٨

الإمكان الذّاتي essential possibility

إن كان موضوعه المهيّة التّعمّليّة كان ذاتيّا ٥/٣١ ، إنّ غيره (= واجب الوجود)

لايخلو عن ملابسة قوّة سواء كانت إمكانا ذاتيّا أو استعداديّا ٢٠/٤٨

الأُمَّهاتُ الأربَعَة the four mothers (i.e. elements)

الّتی يصحبها الذّل والإنقياد للآباء السّبعة ٥/٦٨

الانتِسابُ الإشراقِیّ illuminative relation

قدرته (= الله) انتسابه الإشراقی ١٦/٤٠ ، لايستدعی طرفا لأنّه الإشراق القائم بالذّات ٢١/٤١

الإنسانُ البَشَرِیّ a man of flesh and blood

العالم إنسان لارأس له كالإنسان البشری ٢/٢٥

الإنسانُ الكامِل the perfect man

بوحدته جامع لكلّ ما فی الوجود من الصّور والمعانی والأشباح والأرواح ١٧/٤٢

الإنسانُ الصَّغير microcosm(i.e.man)

إنّ القلب الصّنوبری فيه أشرف الأعضاء ٢١/٢٣ ، وقد جعل الرّئيسة فی الإنسان الصّغير باعتبار سبعة ٢٣/٢٣ ، العناصر فی الإنسان الكبير كجحر المثانة فی الإنسان الصّغير ٦/٢٤

الإنسانُ الكَبير macrocosm (i.e.the universe)

هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، الشّمس فی الإنسان الكبير سيّد الكواكب والأفلاك ٢١/٢٣ ، العناصر فی الأنسان الكبير كجحر المثانة فی الإنسان الصّغير ٦/٢٤

الأنوارُ الإسفَهبَدِيَّة marshalling lights

النّور المعنوی الأنوار القاهرة والإسفهبديّة ١٤/٣٢

الأنوارُ الأعلَيَيْن the supernal lights

وهی الطّبقة الطّوليّة ١١/٦٦

الأَنْوَارُ السَّانِحَة (spiritual) accidental lights

تضاعفها من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى ١٩/٦٤

الأَنْوَارُ الْقَاهِرَة the triumphal lights

النّور المعنوىّ الأنوار القاهرة والإسفهبديّة ١٤/٣٢ ، مشاهدة كلّ سافل منها عاليها ٢١/٤٦

الأَنْوَارُ الْقَوَاهِرُ الطُّولِيَّة the horizontal triumphal lights

أى إشراقات العقول المترتّبة ومشاهداتها ٤/٦٣

الأَنْوَارُ الْمُدَبِّرَة the governing lights

فى الإنسان برهنا على وجودها ١٢/٧٣

الإِنِّيَّة is-ness; existence

المهيّة فيه (= الله) هى الإنيّة ٢٢/٣٠

الإِيْجَاد existentiation

فرع الوجود ٩/٤٩، متفرّع على الوجود ٢٢/٥٠، الدّاعى والغرض من الإيجاد ذاته تعالى ١٤/٥٤، الدّاعى والغرض منه عين ذاته تعالى ٦/٥٥

الإِيْجَادُ الْحَقِيْقِيّ real existentiation

لا المصدرىّ هوالوجود المنبسط ١٨/٤٥، حصره فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات إيجادات الوسطيّة غير مستقلّة ١٤/٤٩

الإِيْجَادُ الْمَصْدَرِىّ verbal existentiation

والإيجاد الحقيقىّ لا المصدرىّ هوالوجود المنبسط ١٨/٤٥

الإِيْجَادُ الْوَسَطِيَّة mediated existentiation

حصر الإيجاد الحقيقىّ فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات ايجادات وسطيّة ١٤/٤٩

الباطِلاتُ الصِّرْفة pure absurdities

لزم الخلف (لوكان) الحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ١١/٢٨

بِذاتِه in its essence, in itself

بذاته ولذاته كالظّرف والمجرور إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا ٨/١٨

البَرازِخُ الْعِلْوِيّة والسِّفْلِيّة the high and low isthmuses

و أمّا حكماء الإشراق غيرهم (= غير الإسلام) فيعبّرون عن الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بالبرازخ العلويّة والسّفليّة ٢٢/٥٧

بَرْزَخُ الْبَرازِخ isthmus of isthmuses

الإضافة الإشراقيّة نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠

البَساطَة simplicity

فى بساطته تعالىٰ ٧/٢٧

الْبَسائِط non - composite entities

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

الْبَسِيْط the simple

كل الوجودات وليس بشىء منها ٢١/٤٣

بَسِيْطُ الْحَقِيقة the ultimately simple, real non - composite

واجد و جامع لكلّ وجود و كمال وجود بنحو أعلىٰ ٨/٤١ ، مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة ٧/٤٧

بِشَرْطِ لا negatively conditioned

وإمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن بشرط لافهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ١٧/٢٧

التّام complete, perfect

ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ١٩/٥٦

التّجَدّدُ الذّاتيّ essential renewal

الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتي في الطّبيعة ٥/٦٢

التّرْتيب hierarchy

ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالتّرتيب ٥/٥٨

التّرْكيب composition

الاحتياج من لوازم التّركيب ٨/٢٨

التّرْكيبُ الحَقيقيّ real composition

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وحينئذ لم يكن تركيب حقيقيّ مودّ إلى الوحدة ٤/٢٨

التّسَلْسُل infinite regress

المحرّك ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعا للدّور والتّسلسل ١/٢٠

التّسَلْسُلُ التّعاقُبيّ successive regress

جايز عندهم ويمثّلون بحركة الثّقيل إلى أسفل ١٣/٦٢

التّشْكيك equivocality

الوجود مقول بالتّشكيك ١٣/٣٣

التّضايُف mutual correlation

التّمسّك به لإثبات معقوليّة ذاته لذاته ٤/٣٥

تَعَدّدُ الْواجِب multiplicity of the necessary existant

إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدد الواجب ١/٢٨

التّفْويْض delegation

المستلزم للشّرك الخفىّ ١٧/٥٠

التّقَوُّم constitutiveness

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج فى التّقوّم ٦/٢٨

التّكَافُوء equivalence

لايستدعى إلّا ثبوت المعيّة ١٢/٣٥

التّكَثُّر multiplicity

حصوله على طريقة الإشراقيّين ٢٠/٦٢

التّكَلُّم speaking

هوالإعراب عمّا فى الضّمير ٢٣/٣٢

تَكَلُّمُ الله speech of God

غرر فيه و إنّ الوجودات كلماته ١٦/٥١

التّكَلُّمُ الذّاتِىّ essential speech

المكنون الغيبى إعراب وإظهار بذاته وهوالتّكلم الذّاتىّ ١/٣٣

التّلازُم mutual implication, necessary concomitance

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

تَوَارُدُ الْعِلَل coexistence of independent causes

مع تعدّد إله العالم توارد العلل المستقلّة على المعلول المشخّص ٦/٢٥

التّوْحِيْد monotheism, unification, unity, oneness

فى مقامه يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ٢٢/٥٠

الْجَبْر fatalism , predestination

لاتتوهمنّ الجبر من ذلك (= كون علمه فعليّا) ٣/٤٩

الجاعِل the maker

جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة ١/٦٢

الْجَبَروت the world of spiritual realities

وهو عالم العقول ١٦/٥٧

الْجزئيّة particularity

فعنوان الجزئيّة ينا فى الحمل ١٦/٢٧

الْجِسْمُ الْعُنْصُرِىّ elemental body

بجنب الأفلاك بداطفيفا ٤/٢٤

الْجَعْل making

أى المجعوليّة عامّة لجميع الممكنات ١٨/٤٨

الْجَعْلُ التَّرْكيبىّ composite making

فيما بين الشّىء وذاته وذاتيّاته باطل ٢/٦٢

الْجِنْس genus

لا أجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

الْجَوْهَر substance

مهيّة إذا وجدت كانت لا فى الموضوع ١٧/٣٠

الْجَوْهَرُ الْجِنْسِىّ generic substance

وجوهر للحمل الاتّحادىّ ، أى الجوهر الجنسىّ ٢/٧٢

الْجَوْهَرُ الْفَاسِد corruptible substance

الّذى يشتمل عليه كُرة القمر ٩/٢٤

الْجَوْهَرُ الْمُجَرَّد non - material substance

ممكن و إلّا لما وجدت النّفس المجرّده لكنّها وجدت ١٦//٧٣ ، لمّا صحّ الإمكان على النّفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢١/٧٣

الْجَهْلُ الْبَسِيْط simple ignorance

النّفوس الطّاهرة عن علائق الطّبيعيّة وعن الجهلَين البسيط والمركّب ١٤/٥٣

الْجَهْلُ الْمُرَكَّب composite ignorance

انظر : الجهل البسيط

الْحَاجَة need

لزوم الخُلف على وجه آخر وهو صيرورة الغنّى المحض مشوبا بالحاجة ١١/٢٨

الْحَادِث contingent

سببه كان حادثاً ٢/٦١ ، علّة كلّ حادث مركّب من شيء قديم ومن شيء حادث ١٧/٦١

الْحِجَاب veil

لا حجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان في المفارقات ٣/٦٥

الْحُدُوث contingency,originatedness

مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، والتّجدُّد ذاتيّ للحركة ٢٢/٦١

الْحُدُوثُ الزَّمَانِيّ temporal originatedness

لا يلزم منها حدوث ما انفعل ، أي الحدوث الزّمانيّ ١/٤٨

الْحَرَكَة movement, motion

لابدّ لها من محرّك ٢٣/١٩ ، الحركة طلب والطّلب لابدّ له من مطلوب ٧/٢٠ ، الجاعل جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة ١/٦٢ ، في كلّ حركة أمر واحد مستمرّ

وهو التّوسّط بين المبدء والمنتهى ١٢/٦١، الحدوث والتّجدّد ذاتىّ للحركة ٢٢/٦١

الْحَرَكَةُ بِمَعْنَى الْقَطْع movement in the sense of cutting

راسم الأمر ممتدّ ١٣/٦١

الْحَرَكَةُ التَّوَسُّطِيَّة mediating movement

ومثال النّسبتين(= نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان) نسبة الحركة التّوسطيّة إلى مراتب القطعيّة ٩/٤٢

الْحَرَكَةُ الْجَوْهَرِيَّة substantial movement

والتّجدّد الذّاتىّ فى الطّبيعة ٥/٦٢

الْحَقُّ تَعَالىٰ the Truth (i.e.God)

له الأصناف الأربعة من الصّفات ١٠/٢٩

الْحَقُّ الصِّرْف pure Truth

لزوم الخُلف (لوكان) الحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ١١/٢٨

الْحَمْل predication

فعنوان الجزئيّة ينا فى الحمل ١٦/٢٧

الْحَىّ living

وهوالحياة، إذ لايعتبر الذّات فى المشتقّ ١٥/٢٩، فعّالاً ودرّاكاً بدا ١٦/٣٢، هوالدّراك الفعّال ١٠/٥١

حَيَاةُ الله life of God

فيها وبعض ما يتبعها ٨/٥١

الْحَيْثِيَّةُ التَّعْلِيلِيَّة causative mood

المراد به «= لذاته» نفيها ٩/١٨

الْحَيْثِيَّةُ التَّقْيِيدِيَّة conditional mood

المراد به «= لذاته» نفيها ۸/۱۸

الْحَيَوَانُ الْعُنْصُرِىّ elemental animal

العالم شخص من الحيوان لكن لاذنب له كالحيوان العنصرىّ ۲/۲٥

الْخِفَاءُ الْمُطْلَق absolute hiddenness

المعبّر عنه بالكنز المخفىّ فى الحديث القدسىّ ۱۳/۳۰

الْخَلاء the void

الكرتان إذا لم تكن إحديٰهما محيطة بالأُخرىٰ لزم الخلاء ۷/۲۳

الْخُلْف self - contradiction

ثبوتها (= الأجزاء) للواجب خُلف ۲۱/۲۷ ، لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ۱۰/۲۸

الخَيْرُ الكَثِير the multiple good

تركه لأجل الشرّ القليل شرّ كثير ۸/۲٦

الْخَيْرُ الْمَحْض the pure good

الشىء إمّا خير محض و إمّا خيره كثير غالب على شرّه و إمّا مساوله ۱۷/۲٥ ، ليس لها حالة منتظرة ۳/۳٦

الدّاعِى motive

والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالىٰ ۷/٥٥

الدّلالَة الْعَرْضِيَّة horizontal indication

التى باعتبار وضع موجود عرض لآخر مثله فى السّلسلة العرضيّة الزّمانيه تزول ۲۱/٥۲

الدّلالَة الْوَضْعِيَّة conventional indication

الإلهيّة الذّاتيّة الطّوليّة لاتزول ۲۲/٥۲

الدَّوْر vicious circle

المحرّك ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلا دفعا للدّور والتّسلسل ١/٢٠

الدَّهْرُ perpetual duration

نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر و الزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ٨/٤٢، روح الزّمان والأزل روح الدّهر١٠/٤٢. الشّيء فيه مع هيولاه الأولى والثّانية اجتمع ١٧/٧١

ذَاتُ الله the essence of God

مصداق للحمل ١/٣١. علّة لذات ماعدا وهو كلّ الوجودات الممكنة المجرّدة ومادّيه ٢٢/٣٩

الذّاتيّ essential

لايعلّل ١/٦٢

رَبُّ النّوْع lord of the species

المثال النّوريّ الّذي يقال له ربّ النّوع ٢/٤٧. الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من ربّ النّوع ٦/٦٨؛ بإلهامه للنّحل المسدّسات وللعناكب المثلّثات ١١/٦٨؛ إذا سمعت منهم أن يقولوا: «ربّ النّوع كلّيّ» فالمراد بالكلّيّة السّعة الوجوديّة ٦/٧٠

الزّمان time

نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ٨/٤٢؛ الدّهر روح الزّمان و الأزل روح الدّهر ١٠/٤٢

السّالبةُ البَسيطة simple negative proposition

المنتفية بانتفاء الموضوع ٢١/٤١

السّبب cause

العلم بالسّبب علم بالمسبّب ١/٣٦؛ تخلّف المسبّب عنه غير جائز ٨/٦١

السَّبَبُ التَّامّ complete cause

التّخلّف عنه محال ۸/۳٦

السَّبَبُ التَّمَامِیّ completing cause

السّبب الغائی هوالسّبب التّمامیّ ۹/۷۱

السَّبَبُ الْغَائِیّ final cause

هوالسّبب التّمامیّ ۹/۷۱

السَّبْعُ الشِّدَاد the solid seven (i.e. the spheres)

حقارة العناصر والعنصریّات بالنسبة إلیها ۲۰/۲٤

السَّبْعَةُ السَّیَّارَة seven planets

وبإزائها (= بإزاء الرّئیسة فی الإنسان الصّغیر) فی السّماء السّبعة السّیارة ۱/۲٤

سِجِلُّ الْکَوْن the register of bieng

أی الصّور الجزئیّة العینیّة المنطبعة فی الموادّ الکونیّة ۱٦/٤٧

السَّلْبُ البَسِیط simple negation

لم تک ذات کلّ شیء بالسّلب البسیط فی الأزل ۱۹/٤۱

سَلْبُ السَّلْب negation of negation

وصفه (= الله) السّلبی سلب السّلب جا ۱۵/۳۰

السِّلْسِلَةُ الطُّولِیَّةُ النُّزُولِیَّة descending vertical chain

الأزل مبدء ما هونازل منزلة الوعاء للسّلسله الطّولیة النّزولیّة ۱۳/٤۲

السِّلْسِلَةُ الطُّولِیَّةُ العُرُوجِیَّة ascending vertical chain

المراد بالأبد المنتهی فی السّلسله الطّولیة العُروجیّة ۱٤/۲٤

سُلُوبُ الله negative (attributes) of God

سلوبه (= الله) تعالی ترجع إلی سلب واحد هوسلب الاحتیاج ۲۰/۳۰

سُلوبُ إيجابات — affirmative negation

كسلب القرن من الإنسان ٥/٢٧

السَّماء — heaven

إنّ السّماء كلّه كواكبه وأفلاكه أحياء ١٧/٢٣

السَّماءُ الأُولى — first heaven

وربّما قالوا كلّ للسّماء الأولى ١٣/٢٤

سَوَانِحُ الأنوار — (spiritual) accidental lights

تضاعفت لمبلغ مكثار ١٣/٦٣

الشَّرّ — evil

أعدام ، وقد حكموا ببداهة المسألة ١٣/٢٦

الشَّرُّ القليل — minor evil

ترك الخير الكثير لأجل الشّر القيل سرّ كثير ٨/٢٦

الشِّرْكُ الخَفِيّ — hidden disintegration of oneness

التّفويض مستلزم له ١٧/٥٠

الشُّعُور — consciousness

لكنّ بالفعل الشّعور وجبا ٥/٤٨

الشَّهادَة — the visible world

كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب ٥/٢٩

الشُّرُور — evils

أعدام ملكات ، لها حظّ ضعيف من الوجود ٤/٢٧

الشّيء — thing, entity

نسبته إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٣/١٩، إمّا خير محض، وإمّا خيره كثير

غالب على شرّه ، و إمّا مساوله ۱۷/۲۵ ، فرق بين عدم الشّیء مطلقا و بين عدمه عن موضوع قابل ۶/۲۷ ، شيئيّة الشّیء بتمامه وكماله ۱۵/۴۱ ، مالم يتشخّص لم يُوجَد ۱۰/۵۹

الشّیءُ مِنَ الشّیء (derivation of) a thing from (another) thing

كالنّفوس من العقول ۱۰/۵۷

الشّیء مِنْ لا شَیء (derivation of) a thing from nothing

كالأجسام ۹/۵۷

شَيئِيّةُ الشّیء the «thingness» of a thing

بتمامه وكماله لابنقصه ۱۰/۷۱

الصّادِرُ الأوّل the first effusion; the first emanation

يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه ۵/۵۹

صاحِبُ الطّلِسْم lord of the talisman; lord of the theurgy

كلّ فعل ذی نما من جسم لدى الإشراقيّين منه ۸/۶۸

الصّحابَةُ الاتّفاقيّةَ coincidental association

إذ بينهما (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصّحابة الاتّفاقيّة ۲/۲۸

الصّحُفُ المُنَشّرة the spread books

هی وجودات النّفوس ووجودات عالم المثال والملك ۱۰/۵۳

صِرْفُ الْوُجُود pure existence

والمراد به الوجود بشرط لا وهوالواجب تعالى ۱۴/۲۰ ، نسبة ذهنيّة ۲۰/۴۰

الصّفَات attributes

إثبات الصّفات هنا استطرادی ۵/۱۸ ؛ هم (= المعتزلة) نافون للصّفات ۱۱/۳۳

صِفَاتُ الله attributes of God

فی أحكامها ۲/۲۹

صِفَاتُ اللهِ الْحَقِيقِيَّة real attributes of God

ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ٢١/٣٠ ، زاد نغمة حدوثها الخارج عن مفطور العقل ١٨/٣٣

الصِّفَاتُ الثُّبُوتِيَّةُ الإضَافِيَّةُ الْمَحْضَة pure relative affirmative attributes

كأبوّة زيد لعمرو وأُخوّته لبكر ٩/٢٩

الصِّفَاتُ الثُّبُوتِيَّة الحَقِيقِيَّةُ الْمَحْضَة pure real affirmative attributes

كحيات زيد وبياضه ٨/٢٩

صِفَاتُ الْجَلال attributes of glory

يقال لنعوته (= الله) السّلبيّة ١١/٢٩

صِفَاتُ الْجَمَال attributes of perfection

يقاله لنعوته (= الله) الثّبوتيّة ١٢/٢٩

الصِّفَاتُ السَّلْبِيَّة negative attributes

ككون زيد ليس بحجر ٧/٢٩

الصِّفَاتُ الْكَمَالِيَّة attributes of perfection

ذاته تعالى لا بدّ ان يكون بذاته كاملا مستحقّا لحمل الصّفات الكماليّة ٢/٣١

الصِّفَة attributes

هى المعنى القائم بالغير ١٢/٣٣ ، كلّ صفة له عرض عريض ١٣/٣٣

الصِّفَةُ الإضَافِيَّة relative attributes

كالقادريّة مضاف حقيقىّ ٦/٣٠

الصِّفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ ذَاتُ الإضَافَة real relative attributes

كالقدرة مضاف مشهورى ٧/٣٠

الصِّفَةُ السَّلْبِيَّة negative attributes

أعمّ ممّا يتنطّق فيها بحرف السّلب وممّا كان له لفظ بسيط ۲/۳۰

الصَّنَمُ الْغَاسِق obscure icon

النّور القاهر فى صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ۱/۶۸

الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّة mental form

كصورة الشّمس لايمكن أن تكون حكاية عن أشياء كثيرة ۱۰/۴۱

الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّة intelligible form

الصّوره العينيّة عين الصّورة العلميّة ۱۹/۳۷

الصُّورَةُ الْعَيْنِيَّة concrete form

عين الصّوره العلميّة ۸/۳۷

الصُّوَرُ الْقَضَائِيَّة the (unchangeable decreed) forms

المراد بها المثل النّوريّة ۲۳/۴۶ ، لاتردّ ولاتبدّل ۲۰/۶۸

الصُّوَرُ الْمِثَالِيَّة imaginal forms

علم النّفس بالصّور العلميّة المثاليّة الّتى فى عالمها عين قدرته عليها ۱۳/۴۰

الصُّوَرُ الْمُرْتَسِمَة imprinted forms

الصّور الجزئيّة عند المشّائين كالصّور المرتسمة فى خيالنا ۱۴/۴۲ ؛ إرجاعها إلى المثل أولى واحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ۱۴/۷۲

الطَّبَقَةُ الطُّولِيَّة the vertical order

كيفيّة صدور الطّبقة العرضيّة منها ۴/۶۶

الطَّبَقَةُ الْعَرْضِيَّة the horizontal order

كيفيّة صدورها من الطّوليّة ۴/۶۶

الطّبيعة nature

الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتى فيها ٥/٦٢ ، كلّما صحّ على الفرد صحّ على الطّبيعة من حيث هى ١٩/٧٣

الطّلب seeking

لابدّ له من مطلوب ٧/٢٠

الطّلسم talisman,theurgy

كلّ زينة وكمال فى الطّلسم بنحو التّشتّت و بنحو التّعاقب والسّيلان فهو فى صاحبه بنحو الوحدة والبساطة ٢/٦٩

الظّهور manifestation, appearance

واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ١٠/٣٢

الضّوءُ الأعلىٰ the highest light

الأشياء الّتى فى العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها فى الضّوء الأعلى ٩/٦٥

العاقل intelligent

كلّ عاقل مجرّد ٩/٣٤ ، مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

العالِم (بكسر لام) knowing, the knower

هو تعالىٰ عالم بذاته ٥/٣٤

العالَم (بفتح لام) universe; world

لاحيوان فقط بل آدم وإنسان كبير ١/٢٥ ، جملة ملحوظة متدلّية بعرش الله ١/٢٥ هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، فى كيفيّة حصول الكثره فيه ٢٠/٥٩

العالَم الجسمانىّ physical world

شكله الطّبيعىّ هوالكرة ٧/٢٣

عَالَمُ الْحِسّ the world of sense

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

الْعَالَمُ الْحِسّيّ the sensory world

عالم المثال أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦

عَالَمُ الْعَقْل the world of intellect

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

الْعَالَمُ الْعِلْوِيّ the higher world

صور عارية عن الموادّ خالية عن القوّة والاستعداد ١٧/٥٩

الْعَالَمُ الْكَبِير macrocosm

نسبة الشّمس إليه نسبة القلب إلى البدن ١٢/٦٧

عَالَمُ الْمِثَال the imaginal world

قيل المثل عالم المثال ١٩/٧١ ، أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦

عَالَمُ الْوَحْدَة the world of unity

النّفس والعقل الكلّيّين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

الْعَالِمِيَّة knowingness

نفس النّسبة الّتى للعلم الى المعلوم ١٩/٢٩

عَدَمُ الشّىء non - existence of a thing

فرق بين عدم الشّىء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/١٧

الْعَقْل intellect

إنّ أوّل ماصدر هوالعقل ١٨/٥٨ ، يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ١٦/٦٠ ، النّفس والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنّقص والكمال ٢٠/٧٠ ، القاهر أى العقل ١١/٧٣ ،

المجرّد الأشرف ١٧/٧٣

العَقْلُ الأوّل the first intellect

الممكن الأقرب الأشرف وهو العقل الأوّل ١٨/٤٦

العَقْلُ البَسِيْط the simple intellect

مراده (= فرفوريوس) ما سنذكره من العقل البسيط ٢١/٣٨ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقيّة ١٩/٣٩

العَقْلُ الثّانِي the second intellect

الّذى أيضا نور ١٠/٦٠، ليس فيه ما يفي بصدور فلك ثامن ١٥/٦٧

العَقْلُ العَاشِر the tenth intellect

هو العقل الفعّال للنّفوس النّاطقة ١٧/٦٠

العَقْل الفُعّال active intellect

كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد و اتّحاده بالعقل الفعّال ٢٢/٢٤

عَقْلُ الكُلّ non - material intellect

يعنون به جملة العقول المفارقة ١٥/٢٤

العَقْلُ الكُلّيّ universal intellect

النّفس والعقل الكليّين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

العَقْلُ المُسْتَفَاد acquired intellect

كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد ٢١/٢٤

العَقْلُ المُفَارِق non - material intellect

والكلّ له عقل مفارق يفيض عليه ١٢/٢٤

العُقُولُ التِّسْعَة the nine intellects

فيستوفى العقول التّسعة ١٦/٦٠

اَلْعُقُولُ الْعَرْضِيَّةُ الْمُتَكَافِئَة the equivalent horizontal inellects

فیها کثرة نوعیّة ۶/۴۷

اَلْعُقُولُ الْمُتَکَافِئَة the equivalent intellects

إنّما سمیّت العقول المتکافئة مثلاً لکونها أمثالا لما دونها ومثالات وآیات لما فوقها ۱۴/۶۸

اَلْعُقُولُ الْمُفَارِقَة non - material intellects

یعنون بعقل الکلّ العقول المفارقة ۱۵/۲۴

اَلْعِلْم knowledge

انکشاف الأشیاء وظهورها بین یدی العالم ۱۹/۳۲ ، کون الشّیء نوراً لنفسه ونوراً لغیره ۲۰/۳۲ ، خاصیته إتقان الفعل ۹/۳۳، الأقوال فیه ۱۵/۳۶ ، إمّا إضافة أو صورة مساویة للمعلوم ۱۶/۳۲ ، قد یطلق العلم ونظایره و یراد بها معانیها الإضافیّة العرضیّة ۱۴/۴۵

عِلْمُ الله Divine knowledge

علمه قدرته ۱۲/۴۰ ، إنّ إضافته الإشراقیّة و فیضه المقدّس علم له تعالیٰ ۳/۴۳، بالأشیاء حضوری وبالإضافة الإشراقیّة ۱۲/۵۱ ، علمه (= الله) بغیره ۲۲/۳۵، مراتبه ۲۲/۴۴

اَلْعِلْمُ الإجْمَالِیّ non - detailed knowledge

یکون ذاته تعالیٰ علما إجمالیّا ۱/۳۹ ، وکونه علما إجمالیّا أی وجوداً بحتاً بسیطاً ۹/۴۱ ، الکمالیّ الّذی هوعین ذاته کمال العلم التّفصیلیّ ۷/۷۱

عِلْمُ الإنْسَان human knowledge

قسّم إلی ثلثة أقسام ۵/۳۹

اَلْعِلْمُ الإحْسَاسِیّ sensory knowledge

منتف عنه (= الله) علی ما نسب إلی المشّائین ۱۹/۳۸

الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيّ detailed knowledge

المتأخّرون قالوا إنّ ذاته تعالى علم إجمالىّ بجميع ما سواه لاتفصيلىّ ٣/٣٩، علمه الإجمالىّ الكمالىّ الّذى هوعين ذاته كمال هذا العلم التّفصيلىّ ٧/٧١

الْعِلْمُ الْحُضُورِيّ intutiive knowledge

إنّ علم الشّىء بذاته حضورىّ ١٧/٣٦ ، إنّ علمه تعالىٰ بالأشياء حضورىّ و بالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١

الْعِلْمُ الذّاتِيّ essential knowledge

مقام الكثرة فى الوحدة ٢٢/٤٢، كيف لايكون علمه فعليّاً وعلمه ذاتىّ ١/٤٩

الْعِلْمُ العِنَائِيّ creative fore knowledge

اعتبر فيه كونه سابقاً على النّظام الأحسن ١٣/٤٦ ، فيه تعالىٰ عين الدّاع ١٣/٥٤

الْعِلْمُ الْفِعْلِيّ actual knowledge

مقام الوحدة فىالكثرة ٢٢/٤٢، إنّ علم الأوّل تعالىٰ شأنه فعلىّ ٢٢/٤٨ ، وهو الإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ١٧/٤٥

عِلْمُ الْوَاجِب knowledge of the Necessarily (Existent)

بالأشياء وانطواء الكلّ فى علمه ١٠/٣٩

الْعِلْمُ الْوَاحِدُ الْبَسِيط unitary and simple knowledge

فعّال للتّفاصيل وهوأشرف منها ٩/٣٩

الْعِلَّةُ cause

مناط الحاجة إليه هوالإمكان فقط لاالحدوث ١١/٢٠ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ١٢/٢٥ ، مضايفة للمعلول والمحرّك للمتحرّك ١٢/٣٥، العلم بالعلّة بما هى علّة يقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦، المعلول شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦، العلم بالعلّة

فی الأزل یستلزم العلم بالمعلول فی الأزل ٢١/٣٦

الْعِلَّةُ الْغَائِيَّة final cause

فاعل الفاعل بما هوفاعل ٥/٥٦

الْعِنَايَة foreknowledge

وهی عند المشّائین صور مرتسمة فی ذاته ١٢/٤٦ ، اقتضت وجود الأفعال ٦/٥٨

الْعَوَالِمُ الطُّوْلِيَّة vertical worlds

هو منظّم العوالم الطّولیّة والعرضیّة ١٢/٥٥

الْعَوَالِمُ الْعَرْضِيَّة horizontal worlds

هو منظّم العوالم الطّولیّة والعرضیّة ١٢/٥٥

الْعَوَالِمُ الْعَقْلِيَّة intellectual worlds

کثیرة ٦/٢٣

عَيْنِيّ الْقَدَرْ concrete predestination

والقدرالعینیّ ١٦/٤٧

الْغَايَة الشَّهَوِيَّة appetitive aim

حرکة الأفلاك لیست لغایة شهویّة أوغضبیّة ٢/٢٠

الْغَايَةُ الْغَضَبِيَّة wrathful aim

حرکة الأفلاك لیست لغایة شهویّة أوغضبیّة ٢/٢٠

الْغَرَض aim

الدّاعی والغرض من الإیجاد ٧/٥٥

الْغِنَاءُ الذّاتِيّ essential richness

لوجود الواجب ١/٤٤

الْغَنِيُّ الْمَحْض the purely rich

لزوم الخُلف علی وجه آخر وهوصیرورة الغنیّ المحض مشوباً بالحاجة ١٠/٢٨

الْغَيْب — the invisible world

كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب ٥/٢٩

الْفَاعِل — agent

بالمعنى المصطلح للإلهيّين ليس إلّاهو ٣/٢٣

الْفَاعِلُ الْمُصْطَلَحُ الإلٰهى — Divine agent

المعلول شأن من شؤون العلّة لاسيّما فى الفاعل المصطلح الالهى ١٣/٣٦

الْفَرْد — individual

كلّما صحّ عليه صحّ على الطّبيعة من حيث هى ١٩/٧٣

الْفَرْدُ الْعَقْلانىّ — rational individual

أى المجرّد الموجود فى عالم الإبداع غير داثر

الْفَصْل — specific difference, differentia

لاأجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

الْفِعْلُ الْمُتَحَرِّك — act(caused by) motion

كالجسم بما هو جسم ٦/٥٧

الْفِعْلُ الْمُحَرِّك — the motive act

كالعقول النّورية فإنّها محرّكة للنّفوس كتحريك المعلّم للمتعلّم والمعشـــوق للعاشق ٥/٥٧

الْفَقْرُ الذّاتى — essential need

للوجودات الإمكانيّة ١/٤٤

الْفَلَك — heavenly sphere

يقولـون : «الفلك الكلّىّ» ويريدون به المحيط ٧/٧٠

الْفَيْضُ الأقْدَس — the most sacred effusion (of God)

الفيض المقدّس والأقدس من صُقعه = الوجود الصّرف) وربط محض به ١٦/٤٤

الْفَيْضُ الْمُقَدَّس the sacred effusion (of God)

هوالوجود المطلق المنبسط على الأشياء ١٧/٤٠ ، فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء ٢١/٤٢ ، إنّ إضافته (= الله) الإشراقية وفيضه المقدّس علم له تعالى ٣/٤٣ ، والأقدس من صقعه (= الوجود المحض) وربط محض ١٦/٤٤

الْفَيَّاضِيَّة effusion (as essential quality)

لازم النّور ٢٢/٤٧

القَادِرِيَّة being powerful

نفس النّسبة الّتى بين القدرة والمقدور ١٩/٢٩

الْقَاهِر victorious

أى العقل ١١/٧٣

الْقَاهِرُ الثَّانِىّ the second victorious

يقبل من نورالأنوار فيض الإشراق ١/٦٤

الْقَاهِرُ الْخَامِس the fifth victorious (light)

يقبل من النّور السانح ستّة عشر مرّة ١٧/٦٤

الْقَدَر predestination

الصّور الجزئيّة القائمة بالنّفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة ١٣/٤٧

الْقَدَرُ الْعَيْنِىّ concrete predestination

سجلّ الكَون عينىّ القَدَر والقَدَرالعينىّ ١٦/٤٧

الْقُدْرَة power

هى الإضافة بالشّعور والمشيّة ١٦/٣٢ ، اعتبر المتكلّمون فى مفهومها انفكاك متعلّقها وقتامّا عن الذّات ٢/٤٨ ، كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ٤/٤٨

قُدْرَةُ الله the power of God

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، انتسابه الإشراقى وفيضه المقدّس ١٦/٤٠ ، كونه نوراً على

القدرة دلّ ٢٢/٤٧

القُدُّوسيّة — sacredness

سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنه ١/٣٠

القَدِيْم — pre - eternal

فى ربط الحادث به ٣/٦٢

القَدِيْمُ بِالذّات — pre - eternal by virtue of essence

وهوالواجب الوجود ١٩/٦١

القَدِيْمُ بِالزّمَان — pre - eternal by virtue of time

كالعقل ١٩/٦١

القَضَاء — Divine decree

صور قامت به أى بالقلم ٢١/٤٦، الصّور الكلّية القائمة بالعقل ١٢/٤٧

القَضَاءُ الإجْمَالِيّ — non - detailed Divine decree

قلمه قضاءه الإجمالى ٦/٤٧

القَضَاءُ التّفْصِيلِيّ — detailed Divine decree

الصّور القائمة بالعقل قضاءه التّفصيلى ٦/٤٧

القَضَاءُ الْحَتْمِي — unchangeable decree

لايردّ ولايبدّل ٢٢/٤٦

القَضَاءُ العَيْنِيّ — concrete decree

إطلق السيّد المحقّق الدّاماد القضاء العينىّ عليها (= الصّور الجزئيّة) ١٩/٤٧

القَلَم — (the higher) pen

واسطة لإضافة جميع صور ما دونه ١٩/٤٦

القَوَاهِرُ الأدْنَيْن — the lower victorious (lights)

الطّبقة العرضيّة من العقول أعنى القواهر الأدنين بلسان الإشراق ١٠/٥٨

الْقَوَاهِرُ الأَعْلَيْن (قاهر أعلى) the higher victorious (lights)

أى العقل الطّوليّة ٨/٥٨، المثل أمثال للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلين ١٦/٦٨

الْقَوَاهِرُ الطُّوْلِيَّة vertical victorious (lights)

وإن لأعلين، أى القواهر الطّوليّة ١/٦٧

الْقَوْسُ النُّزُولِىّ arc of descent

وفى مقابله القوس الصّعودىّ مراتبه كمراتبه ١٤/٥٨

قوّةُ الشَّىء potentiality of a thing

بما هى قوّة الشّىء ليست بشّىء ١٠/٥٧

الْقُوَى الأَلْفِيَّة the thousand - fold faculties

النّفس فى مرتبة ذاتها ببساطتها تشتمل على كلّ القوى الألفيّة ١٤/٦٩

الْقُوَى الظَّاهِرَةُ وَالْبَاطِنَة external and internal faculties

فى هذه النّشأة عشرة وفى نشأة المثاليّة أيضا عشرة ١٠/٥٩

الْقَيُّومِيَّة constitutingness

ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

الْكَائِن generated being, entity in state of generation

الفعل إن كان مسبوقا بالمادّة والمُدّة ١١/٥٦

الكَثَرَات multiplicities

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الواحدات والبسائط ٧/٣٢

الْكَثْرَةُ الْعَدَدِيَّة numerical multiplicity

فى الجواهر بالمادّة ولواحقها وفى الأعراض بالموضوعات ١٨/٢٢

الْكَثْرَةُ فِى الوَحْدَة multiplicity within unity

إشارة إلى مسألة الكثرة فى الوحدة و إنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣، يعنى انّ المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعه لكلّ الوجودات ١٦/٤٢

الْكَثْرَةُ النَّوْعِيَّة specific multiplicity

بالمهيّات ٢٧/٢٢ ، العقول العرضيّة المتكافئة فيها كثرة نوعيّة ٦/٤٧

الْكَثِير multiple, many

مبدء الواحد ١٩/٢٠ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣

كَدْخُدَائِيَّة عَالَمِ الْعَنَاصِر the lordship of the world of elements

إليه (= العقل العاشر) مفوّض كد خدائيّة عالم العناصر ١٨/٦٠

الْكَلام speech

اختاروا اللّفظ لأنّ يكون مسمّى لاسم الكلام ٦/٥٢ فى تقسيمه ١/٥٣ ، إنّ الوجود بشرا شره مراتب الكلام ١٣/٥٣

الْكُلّ the whole

إنّ كثيرا من الفلاسفة يُسمّون السّماء الأولى جرم الكلّ وحركتها حركة الكلّ ١٤/٢٤

الْكُلِّيّ universal

إذا يقولوا: « ربّ النّوع كلّى » المراد بالكلّيّة السّعة الوجوديّة ٦/٧٠

الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيّ natural universal

موجود والمهيّة متحقّقة بواسطة الوجود ٢٠/٥٠ ، إنّ المهيّة المطلقة كلّى طبيعيّ ٢٠/٧٢

الْكَلِمَاتُ التَّامَّات the perfect words

فى مأثورات أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ : « نَحْنُ الكَلِمَاتُ التَّامَّات ٧/٥٣

الْكَلِمَاتُ الْوُجُودِيَّة the existential words

تحصل من تقاطع النّفس الرّحمانى وهوالوجود المنبسط ١٨/٥١

الْكَلِمَاتُ اللَّفْظِيَّة the verbal words

تحصل من تقاطع النّفس الإنسانى فى المقاطع الثّمانيّة والعشرين ١٨/٥١

كَلِماتُ الله the words of God

إنّ الوجودات كلماته لأنّها معربة عمّا فى الضّمير ١٦/٥١

الْكَمال perfection

هو كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ١٥/١٩ ، معطى الكمال ليس فاقداً لـه ٦/٣٤

الْكَنْزُ الْمَخْفِىّ hidden treasure

الخفاء المطلق المعبّر عنه بالكنز المخفىّ ١٣/٣٠

كَوْكَبُ الْعِشْق the star of love

كزهرة فإنّها كوكب العشق والمحبّة ٤/٦٨

لابِشَرْط non - conditioned

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ١٥/٢٨

اللّازِم consequent

ممتنع الانفكاك عن الملزوم ٩/٣٦

اللّا شَىء non - thing

المادّة الأولى وهى اللّاشىء يعنى لاشيئيّة لها فعليّة فإنّها قوّة محضة ٩/٥٧

لِذاتِه by virtue of its essence

بذاته ولذاته كالظّرف والمجرور ٧/١٨

اللَّوْحُ المَحْفُوظ the preserved tablet

منزلتها من العقل منزلة اللّوح الحسّى من القلم الحسّىّ ١٢/٤٧

«ما» الشّارِحَة «what» of lexical explanation

مطلبه مقدّم على مطلب «هل البسيط» ٦/١٨

ما بِالذّات essential

يختلف ولايتخلّف ٢٣/٥٢

مَا بِهِ الامْتِيَازُ الذَّاتِيّ essential distinguishing factor

ما به الاشتراك الذّاتيّ يستدعي ما به الامتياز الذّاتيّ ٤/٢١

الْمَادَّةُ الأُولىٰ prime matter

وهي الّلاشيّ يعني لاشيئيّة فعليّة لها فإنّها قوّة محضة ٩/٥٧

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الْخَارِجِيَّتَين external matter and form

الأجزاء الخارجيّة أعني المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الذِّهْنِيَّتين mental matter and form

كما في الأعراض ١١/٢٧ ، الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة أعني المادّة والصّورة الذّهنيّتين ١٨/٢٧

الْمادَّةُ والصُّورَةُ الْعَيْنِيَّة concrete matter and form

كما في المركّبات الخارجيّة ١٠/٢٧

الْمُبْتَدَع directly innovated

الفعل إن لم يكن مسبوقاً بالمادّة والمدّة ١٢/٥٦

الْمَبْدَءُ الأوّل the first source

والكلّ بالقياس إلى المبدء الأوّل كشيء واحد حيّ ١٢/٢٤

الْمُتَحَرِّك the moving (thing)

المحرّك مضايفة له ١٢/٣٥

الْمُتَضَايِفَان two correlatives

متكافئان قوّة وفعلاً ١٩/٣٤

الْمُثُل ideas

فعلمه (= الله) مثل قائمه بالذّات على رأى أفلاطون ١٢/٣٧ ، إنّما سميّت العقول المتكافئة مُثُلا لكونها أمثالا لمادونها ومثالات وآيات لما فوقها، ١٤/٦٨ ، أرجاع الصّور المرتسمة إلى المُثُل أولىٰ و أحقّ من إرجاع المُثُل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢ . إرجاع الصّور المرتسمة إلى المُثُل أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢

المِثالُ الأفلاطونى Platonic Idea

لكلّ نوع فرده العقلانىّ ١٤/٦٨

المِثالُ النّورىّ luminous Idea

الّذى يقال له ربّ النّوع ٢/٤٧ ، هوالأصل، والأصنام والطّلسمات فروع ٤/٧٠ ، موجود شخصىّ ١١/٧٢

المُثُلُ الأفلاطونيّة Platonic Ideas

تحقيق فى مهيّتها بعد الفراغ عن إنّيّتها ١٢/٦٨ ، تأويلات القوم لها ١/٧١

المُثُلُ المُعَلّقة image (Ideas) in suspense

الصّور الجزئيّة عندهم المثل المعلّقة ١٤/٤٧ ، أى عالم المثال والخيال المنفصل ١٢/٥٨ ، من نور الشّهود والعقول والأرباب الّتى بإزاء المثل المعلّقة ٢١/٦٦ ، عالم المثال يعنى المثل المعلّقة الّتى هى بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

المُثُلُ النّوريّة luminous Ideas

يجىء إثباتها فى الفريدة المعقودة لبيان الأفعال ١٤/٣٧ ، الصّور القضائيّة المراد بها المثل النّوريّة ٢٣/٤٦

مُثُل ذِى شارِقة luminous Ideas

نوريّة ، أى الطّبقة العرضيّة من العقول ٩/٥٨

المُجَرَّد non - material

كلّ مجرّد عاقل ٩/٣٤ ، تعقل المجرّد عين ذاته الوجوديّة وإن لم يكن عين مهيّته ٧/٦٠

المُجَرَّدُ الأخَسّ lower non - material

إمكان المجرّد الأخسّ و هوالنّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهوالعقل ١٦/٧٣

المُجَرَّدُ الأشْرَف higher non - material

إمكان المجرّد الأخسّ وهوالنّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهو العقل ١٧/٧٣

المُحْدِث creator

لابدّ لكلّ حادث من محدث ٢٢/٦١

المُحَرِّك mover

لامحالة ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلا ١/٢٠ ، مضايفة للمتحرّك ١٢/٣٥

المُخْتَرَع the created (being)

الفعل إن كان مسبوقا بالمادّة دون المُدّة ١٢/٥٦

المَدْرَكُ الْوَاحِدُ الْجَمْعِيّ the one all - comprehensive sign of perception

ما ينال المدارك بوجودات متشتّتة يناله بمدرك واحد جمعىّ هو ذاته المتعالية ١٨/٥٤

المَدْلُولاَتُ الإلهيّة Divine significations

كلّ الوجودات له دلالة بالذّات عليها ١٤/٥٢

مِرآتُ الْحَقّ the mirror of the Truth

الكلّ مرائى ذاته (= الإنسان الكامل) كما هو مرات الحقّ ٢٠/٤٢

الْمَرَاتِبُ الثّمَانِيَة وَالْعِشْرِيْن the twenty - eight levels

هى العقل والنّفس والأفلاك التّسعة والأركان الأربعة والمواليد الثّلاثة وعالم المثال والمعقولات التّسع العرضيّة ١٩/٥١

الْمُرَكَّب composite

كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

الْمَرَكَّبَات composites

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

الْمُرَكَّبَاتُ الْخَارِجِيَّة external composites

المادّة والصّورة العينيّة كما فى المركّبات الخارجيّة ١٠/٢٧

الْمُسَبَّب the (thing) caused; effect

العلم بالسّبب علم بالمسبّب ١/٣٦ ، تخلّفه عن السّبب غير جايز ٨/٦١

المُسَمّىٰ (the thing) named

العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمّى على الوجود الصّرف ٣/٣٣

المِصْدَاق the referent of a concept, a notation

جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٤١

المُضَاف correlation

أمر معقول بالقياس إلى الغير ١٦/٣٥

المُضَافُ الحَقِيقىّ real correlation

الصّفة الإضافيّة كالقادريّة مضاف حقيقى ٧/٣٠

المُضَافُ المَشْهُورِىّ correlation as commonly understood

الصّفة الحقيقيّة ذات الإضافه كالقدرة مضاف مشهورىّ ٧/٣٠

المَظَاهِر locii of manifestation

من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ١٩/٥٧

المُفَارِق non - material

لايجوز عليه التّجا فى ولاالحركة ٣/٧٠

المُفَارِقَات non - materials

لاحجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان فيها ٣/٦٥

المَفْهُوم concept, notion

جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٣١

المَعَانِى العَامّة general meanings

الألفاظ موضوعة لها ١٦/٣٣

المَعَانِى العَرَضِيّةِ الإضَافِيّة accidental relational meanings

قد يطلق العلم ويراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ١٤/٤٥

الْمَعْقُول intelligible

مفهومه بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

الْمَعْلُول the (thing) caused, effect

العلّة مضايفة للمعلول و المحرّك للمتحرّك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلّة بما هى علّة تقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ١٢/٢٥ ، العلم بالعلّة فى الأزل يستلزم العلم بالمعلول فى الأزل ٢١/٣٦

الْمَعْلُولُ الْأَوَّل the first (thing) caused, the first effect

ذاته تعالىٰ علم تفصيلى به وإجمالى بما عداه من الممكنات ١٣/٣٩

الْمَعْنَى الْحَرْفِىّ non - self - subsistent meaning

الوجود الرّابط أوالمعنى الحرفىّ لانفسيّة له ١٠/٤٤

الْمَكْنُونُ الْغَيْبِىّ absolutely hidden

إعراب وإظهار بذاته لذاته ١/٣٣

الْمَلْزُوم antecedent

اللّازم ممتنع الانفكاك عنه ٩/٣٦

الْمَلَكَة habitus

اذ خمّرت طينتنا بها ٢/٥٠ ، إنّما تحصل من تكرّرالأفعال والحركات ٦/٥٠

الْمَلَكُوت the angelic world of souls, super - sensible world

بالمعنى الأعمّ و هوالعالم الغيب جملة و ملكوت بالمعنى الأخصّ وهو عالم المثال ١٦/٥٧

الْمُمْكِن the possible

من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس ١٠/٤٩

الْمُمْكِنُ الْأَخَسّ the lower possible

إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

الْمُمْكِنُ الْأَشْرَف — the higher possible

الْمُمكِنُ الأخسّ إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

الْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَف — the nearest higher possible

وهو العقل الأوّل ١٨/٤٦

الْمُمْكِنَاتُ الْعَدَمِيَّة — non - existent possibles

لزم الخلف (لو كان) الواجب البحت مختلطا بالممكنات العدميّة ١٢/٢٨

الْمُوجَب - بفتح الجيم - — unfree agent

أى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره ١٠/٤٨

الْمُوجِب - بكسر الجيم - — free agent

أى فاعل يجب فعله بقدرته واختياره ٨/٤٨

الْمُوجِبَة الكُلِّيَّة — affirmative universal proposition

انعكاسها كنفسها ٩/٣٤

الْمَوْجُود — existent

مقسم للخير والشرّ ٢١/٢٥، إمّا خير محض وإمّا شرّ محض ١/٢٦، كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة ١٣/٣٤

الْمَوْضُوعُ الْقَابِل — susceptible subject

فرق بين عدم الشّيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/٢٧

الْمَهِيَّة — quiddity

فيه (= الله) هى الإنّيّة ٢٢/٣٠، تقرّرها منفكّا عن الوجود باطل ٤/٣٧، حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة مع المهيّة الأخرى ١١/٤١

الْمَهِيَّة التَعَمُّلِيَّة — quiddity elaborated by the mind

الإمكان إن كان موضوعه المهيّة التّعمليّة كان ذاتيّا ٥/٣١

الْمَهِيَّةُ الْمُطْلَقَة absolute quiddity

كلّىّ طبيعىّ ١٠/٧٢

النَّاسُوت the world of bodily forms, material world

هى أفراد طبيعيّة لنوعه ١٧/٦٩

النِّسَبُ النّوريّة luminous relations

النّسب الوضعيّة والهيآت الواقعة فى عالم الطّبيعة أظلال النّسب النّوريّة و الهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

النِّسَبُ الْوَضْعِيَّة conventional relations

والهيآت الواقعة فى عالم الطّبيعة أظلال النّسب النّوريّة والهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

النِّسْبَةُ الإشْرَاقِيَّة illuminative relation

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

النِّسْبَةُ الذِّهْنِيَّة mental relation

صرف الوجود نسبة ذهنيّة ٢٠/٤٠

نِسْبَةُ الشَّىء relation of a thing

إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٤/١٩

النِّسْبَةُ الْعَقْلِيَّة intellectual relation

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

النَّشْأةُ المِثَالِيَّة imaginal world

القوى الظّاهرة والباطنة فى هذه النشأة عشرة و فى النّشاة المثاليّة أيضا عشرة ١٠/٦٩

النِّظَامُ الرَّبّانِىّ Divine order

فالكلّ من نظامه الكيانىّ ينشاء من نظامه الرّبانىّ ١٤/٤٦

النِّظَامُ الكِيَانِىّ universal order

فالكلّ من نظامه الكيانىّ ينشأ من نظامه الرّبانىّ ١٤/٤٧

نُعُوتُهُ (=الله) الثُّبُوتِيَّة positive attributes of God

يقال لها صفات الجمال ١١/٢٩

نُعُوتُهُ (=الله) السَّلْبِيَّة negative attributes of God

يقال لها صفات الجلال ١١/٢٩

النَّفْس soul

حركة النّفس لابدّ لها من مخرج فاعلى وكذا من مخرج غائى ٥/٢٠، خروجها من القوّة إلى الفعل لابدّ لها من مخرج فاعلىّ ٦/٢٠، كلّ مطلوب تنالـه النفس لاتقف عنده ٧/٢٠، علمها بالصّور المثاليّة الّتى فى عالمها عين قدرته عليها ١٣/٤٠، اسم النّفس لما يتعلّق تعلّقا تدبيريّا بالجسم ٤/٥٩، فى مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوىٰ ١٣/٦٩، والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنّقص والكمال ٢٠/٧٠، النّور الاسفهبدى النّفس ١٠/٧٣، المجرّد الأخسّ وهو النّفس ١٦/٧٣، ولمّا صحّ الإمكان على النّفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢١/٧٣

النَّفَسُ الإِنْسَانِىّ human breath

الكلمات اللّفظيّة تحصل من تقاطع النّفس الإنسانى ١٧/٥١

النَّفَسُ الرَّحْمَانِىّ Divine breath

الكلمات الوجوديّة تحصل من نقاطع النّفس الرّحمانىّ ١٨/٥١

النَّفْسُ العَقْلِيَّة intellectual soul

والكلّ . . . كشىء واحد حىّ له نفس عقليّة ١٢/٢٤

نَفْسُ الكُلّ universal soul

يعنون بها جملة الأنفس المحرّكة للسّماويّات ١٦/٢٤

النَّفْسُ الْكُلِّيّ universal soul

النّفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

النَّفْسُ النَّاطِقَة rational soul

بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهّم وحسّاس كلّ على مراتبها ٨/٦٩

النُّفُوسُ الأرْضِيَّة terrestrial souls

والنّور الاسفهبد من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

النُّفُوسُ الفَلَكِيَّة spherical souls

والنّور الاسفهبد من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

النُّفُوسُ الطَّاهِرَة pure souls

عن علائق عالم الطّبيعة ١٣/٥٣

النَّفْسُ وَالْعَقْل soul and the intellect

اختلافهما بالنّقص والكمال لابالنّوع ١٧/٧٣

النُّور light

هو الظّاهر بذاته المظهر لغيره ١١/٣٢ ، الوجود والنّور واحد وفى عين وحدته غير مثناة شدّة ٣/٤٢ ، الفيّاضيّة لازم النّور وهذا النّور عين المشيّة والشّعور ١/٤٨

النُّورُ الأبْعَدُ الأسْفَل the most remote lower light

يشاهد العالى حتّى نورالأنوار ٢٢/٦٤

النُّورُ الإسْفَهْبَد marshalling light

من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧ ، أى النّفس ١٠/٧٣

النُّورُ الأقْرَب the nearest light

هوالعقل الأوّل ١٠/٦٣

نُورُ الأنْوَار the light of lights

لهـا مشاهد ١٥/٦٣ ، له إشراق على كلّ بغير واسطة ١١/٦٤

النُّورُ الحَقِيقِيّ — the real light

والهويّة الصّرفه علم ٢٠/٣٢

النُّوْرُ السَّانِح — (spiritual) accidental light

النّور الحاصل فى النّور المجرّد من نورالأنوار ١٤/٦٤

نُوْرُ الشُّهُود — the light of contemplation

يسمّو كلّ نور شارقة ١٨/٦٦

النُّورُ القَاهِر — the victorious light

من عالم العقل ممّا هوالأكثر تداولا فى لسان الإشراقيّين ٢٠/٥٧، كلّ نور قاهر غير النّور الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق ٦٣ ٢٢، فى صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ١/٦٨، سنذكر بوجود النّور المدبّر على وجود النّور القاهر ٢٠/٧٠، أشرف من النّور المدبّر وأبعد عن علائق الظّلمات ١٣/٧٣

النُّورُ العَرَضِيّ — accidental light

فيّاض للشّعاع ١٣/٣٢

النُّورُ المُدَبِّر — the guiding light

سنذكر بوجود النّور المدبّر على وجود النّور القاهر ٢٠/٧٠، النّور القاهر أشرف من المدبّر وأبعد عن علائق الظّلمات ١٣/٧٢

النُّورُ المَعْنَوِيّ — the spiritual light

إنّ شعاع النّور المعنوىّ الأنوار القاهرة والاسفهبديّة ١٤/٣٢

نُوْرُ النُّوْر — light of light

النّور الأقرب لنور النّور مفيض نور ثان وثالث ١٠/٦٣

النُّوْرِيَّة الحِسِّيَّة — sensible luminousity

العرضيّة العديمة الشّعور ٨/٤٠

الْوُجُودُ بِشَرْطِ لا negatively conditioned existence

هوالواجب تعالیٰ ۱۴/۲۰

الْوُجُودُ التَّجَرُّدِىّ non - material existence

الوجود العینیّ إمّا وجود تجرّدیّ وإمّا وجود مادّیّ ۳/۴۵

الْوُجُودُ الْحَقّ Existence of the True

هوالله جلّ شأنه ۱۸/۴۰

الْوُجُودُ الْحَقِیقِیّ real existence

حصره فی الحقّ تعالیٰ لاینافی وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازیّة ۱۳/۴۹

الْوُجُودُ الذِّهْنِیّ mental existence

إمّا بنحو الارتسام و إمّا بنحو الاتّحاد ۲/۴۵

الْوُجُودُ الرَّابِط copulative existence

والمعنى الحرفیّ لانفسیّة له ۱۱/۴۴

الْوُجُودُ الصِّرف pure existence

لامهیّة للواجب تعالیٰ سوی الوجود الصّرف ۱۶/۳۱ ، عین الرّضا والعشق بذاته وبآثاره ۲۲/۳۲ ، یجمع کلّ وجود بنحو أعلی ۱۱/۴۱ ، نسبة الأزل إلی مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلی مراتب الوجود ۸/۴۲ ، اعنی الوجود المجرد عن المجالی والمظاهر ۱۴/۴۴

الْوُجُودُ الْعَینِیّ real existence, concrete existence

إمّا وجود تجرّدی وإمّا وجود مادّیّ ۳/۴۵

الْوُجُودُ الْمَادِّیّ material existence

الوجود العینی إمّا وجود تجرّدی وإمّا وجود مادّیّ ۳/۴۵

الْوُجُودُ الْمُجَرَّد non - material existence

عن المجالی والمظاهر، والدّال والمدلول فیه واحد ۳/۵۳

الْوُجُودُ الْمُسْتَعَارُ الْمَجَازِيّ non - real and borrowed existence

الوجود الحقيقيّ فى الحقّ تعالىٰ لاينافى وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

الْوُجُودُ الْمُضَافُ إلَى الْمَهِيَّة existence related to quiddity

كالظلّ فينا سب صدور الجسم المظلم ٩/٦٠

الْوُجُودُ الْمُضَافُ إلى نورالْأنوار existence related to the light of lights

نور فيناسب صدور العقل الثّانىّ الّذى أيضا نور ١٠/٦٠

الْوُجُودُ الْمُطْلَق absolute existence

فيضه المقدّس هوالوجود المطلق المنبسط علىأشياء ١٧ ٤٠ ، فعله (= الله) ١٨/٤٠

الْوُجُودُ الْمُقَيَّد determined existence

أثره (= الله) ١٩/٤٠

الْوُجُودَات existences

كلّ الوجودات له دلالة بالذّات على مدلولات إلهيّة ١٤١٥٢ ، إذا اضيف اليه (= الله) تعالىٰ كانت الكلّ إعرابا عنالغيب المصون والكنز المدفون ٢٢/٥٣

الْوُجُودَاتُ الْمُتَرَتِّبَة الطُّوْلِيَّة vertical hierarchy of existences

كمرائى يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها ٤/٤٦

الْوُجُودَاتُ الْمُقَيَّدَة determined existences

من المجرّدات والمادّيّات ١٣/٣٠

الْوَحْدَة unity

لم يكن تركيب حقيقىّ مودّ إلى الوحدة ٤/٢٨

الْوَحْدَةُ التَّامَّة perfect unity

عند ظهوره (= الانتساب الإشراقى) بالوحدة التّامّة ينفى كلّ مستشرق وينفى

كلّ قابل غاسق ٤١ ٢

الْوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الحَقِيقِيَّة true and real unity

لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة ١٣/٥٩

الْوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الظِّلِّيَّة true but shadowy unity

إنّ الوجود فى الكلّ عين الهويّة والوحدة الحقّة الظّلّية ١٤/٢٣

الْوَحْدَةُ الْعَدَدِيَّة numerical unity

لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة ١٣/٥٩

الْوَحْدَةُ فِى الْكَثْرَة unity within multiplicity

يعنى انّ فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء ٢١/٤٢،
والأمر تابع ، إشاره إلى مسألة الْوَحْدَة الْكَثْرَة ٢٣/٤٣

الْوَحَدَات units

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

الْوَسَاطَةُ فِى الْعُرُوض mediating in occurence

المهيّة متحقّقة و إن كان بوساطة الوجود وساطة فى العروض ٢٠/٥٠

الْوَضْع position

إنّ الجسم والجسمانىّ لايؤثّر إلّا بالوضع ٤/٦٧

الْوَضْعُ الإلٰهِىّ Divine - designation

كلّ جزئىّ من الأسماء وضع وضعا إلٰهيّا لمعنى مّا ١٩/٥٢

«هَل» الْبَسِيطَة simple " whether - ness"

مطلب «ما» الشّارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة ٦/١٨

الْهُوِيَّة ipseity

هويّتان بتمام الذّات قد - خالفتا لابن الكمونة استند ٧/٢١

الْهَيُولَى matter

له كثره استعداد غير متناهية بقبول الصّور ٢١/٦٠

الْهَيُولَى الأُولَى prime matter

الشّىء فى الدّهر مع هيولاه الأولى والثّانيّة اجتمع ١٧/٧١

الْهَيُولَى الثَّانِيَة second matter

الشّىء فى الدّهر مع هيولاه الأولى والثّانية اجتمع ١٧/٧١

فهرست نامهای اشخاص و فرقه‌ها و گروها

الرّضا ـ صلوات الله علیه ـ

قال : « وقد علم أولوالالباب أنّ ما هناك لایعلم إلّا بما هیٰهنا » ۶/۲۹، كقولـه (ع) : «ولـه معنی الرّبوبیـّة إذ لامربوب . . .» ۲۰/۴۵

سقراط (Socrates)

إنـّما نسبت (= المُثُل) إلی افلاطون لأنـّه واستاده سقراط كانا یفرطان فی هذا الرّأی ۱۸/۶۸، انّ افلاطون وسقراط وغیرهما قالوا : « لكلّ نوع فرد مجرّد غیرداثر » ۴/۷۱

السیّد الدّاماد، السیّد المحقّق الدّاماد

قال فی‌التّقدیسات : « وهو(= الله) كلّ الوجود وكلـّه الوجود » ۱۸/۴۳، أطلق القضاء العینیّ علیها (= الصّورالجزئیـّة) ۱۸/۴۷، قال : المثال صور أفراد نوعه الّتی فی الهیولیٰ لٰـكن بما هی تضاف للمبادی الأُولیٰ ۱۱/۷۱

الشّاعر

كقوله : «وإن مالكٌ كانت كرام المعادن» ۸/۲۳

الشّرق

أی حكماء لهم استیهال إشراق النّور علی قلوبهم ۲۱/۶۲

شهـاب الدّین السّهروردی ← شیخ الإشراق

الشّیخ الإشراقی، شهاب الدّین السـّهروردی، شیخ الطّائفة الإشراقیـّة

علی تعریفه «العلم كون الشّیء نوراً لغیره » ۲۰/۳۲، فذاك (= الصّورة العینیـّة عین الصّورة العلمیـّة) قوله ۱۹/۳۷ ، لاینبغی أن یقدح طریقته بل القدح فیه من حیث انتفاء العـلم التفصیلیّ فی مرتبة الذّات ۷/۴۳، قال :«علمه تعالیٰ یرجع إلی بصره لا إنّ بصره یرجع إلیٰ‌علمه» ۷/۵۱، أسـّس أُسّا فی‌حكمة الإشراق فی باب مصدریـّة الواحد لحصول التّكثّر ۱/۶۳ ، قوله فی‌حكمة الإشراق فی النـّورالسـّانح ۱۳/۶۴ ، بیـّن فی‌المطارحات أنّ كلّ فعل‌ذی نما من‌جسم لدی‌الإشراقیـّین من‌صاحب الطـّلسم ۸/۶۸، یفهم من‌بعض كلماته

فهرست نام کتابها

حكمة الإشراق

شرح الأسماء

الشّرح، شرح حكمة الإشراق

الشّفاء

الفصوص

القبسات، قبسات السّيّد

الكُتُب

الكُتُبُ الحكميّة

صواب نامه

صفحه وسطر	خطا	صواب
۱۳/۱۲	بنور	لنور
۱۱/۱۴	النّسبُ	النّسبِ
۱۲/۱۸	یکون	تکون
۸/۲۴	الجواهر	الجوهر
۲۲/۲۶	مبدء	مبدء موجود
۴/۳۲	له .	له مع ثبوت قدرته .
۱۰/۴۲	والدّهر	فالدّهر
۱۴/۵۵	مفعول قولنا	مفعول لقولنا
۱/۶۳	السّهروودی	السّهروردی
۱۰/۶۷	الفلهویّة	الفهلویّة
۲/۷۹	الالیٰ	الاولیٰ
۱۱/۷۹	وإذ	وإذا
۲۰/۷۹	حیث	وحیث
۶/۸۰	المراد	المراد منه
۱۴/۸۱	۲۲۶/۱	۴۲۶/۱
۷/۸۳	کبف	کیف
۱۰/۸۳	نریٰ	تریٰ

صفحه وسطر	خطا	صواب
۸۵/۲۵	سلب	فيه سلب
۹۶/۹	ممتارا	ممتازا
۱۱۱/٤	سبّما	سيّما
۱۱٤/۲۲	الصّعوديّة	السّلسلة الصّعوديّة
۱۲۳/۱۸	الموجود	هذا الموجود
۱۲۹/۱٤	والكمال	وسلب الكمال
۱٥۱/۱٥	فثأمّل	فتأمّل
۱٥۱/۲۲	التّكافوء	إنّ التّكافوء
۱۷۰/۲۰	بالقوّة	بالقوّة وتحاكيها المتخيّلة بالظّلمة و تعقل عريهـا فى ذاتها عن كلّ صورة
۱۸٥/۱٦	الرّعيّة	الفرعيّة
۱۸۸/۱۲	نلموجودات	للموجودات
۲۰۱/۱۸	شيئاً	شيئاً وذاته تعالىٰ شيئاً آخر
۲۱٤/۲۱	القلم	العلم
۲۱٥/٥	لايعولون	لايقولون
۲۱٦/۲	ألّه	أنّه
۲۱٦/۳	الغزّالى	الغزّالى
۲۲۷/٤	ما برى	ما هو برىء
۲٤٤/۱۲	للجزئيّاب	للجزئيّات
۲٤۷/۱۳	والعقل والنّفس	وهى العقل والنّفس
۲٤۸/۲۱	وجود قارمعه	فهو وجود غير قارمعه
۲٤۹/۱۱	من المعنى	من المعانى

صفحه وسطر	خطا	صواب
۲۶۱/۲۳	فی مصداق	فی تعیین مصداق
۲۶۴/٤	المقدّم	المتقدّم
۲۶۶/٥	من عشقته	من عشق عشقته
۲۶۷/۹	۶۸/۲	۸۶/۲
۲۷۱/۹	العلویّه ر	العلویّة و
۲۸۱/۱٥	النبهات	الشّبهات
۲۹۸/٥	لملی	إلی

Ibn al - Arabî, all under the light of the Shiʿa traditional interpretation.

The *Sharh - i Manzumah* is divided into seven books, each of which is - divided into several chapters and each chapter into several sections. Books one and two are the most basic parts of the whole work; they deal with the problems of existence, essence, substance and accident. The rest of the book is devoted to theology, natural philosophy, and ethics.

In view of the important contribution of Sabzawârî to philosophical thought, Prof. T. Izutsu and myself decided to prepare an English translation of books one and two of the *Sharh - i Manzumah* in order to introduce a yet relatively unknown thinker to Western scholarship. This translation was published in New York (Caravan Books, 1977).

We also published a critical edition of the Arabic text, which is the first volume of a series called Persian Wisdom (Danish - i Irani). It was published by the Institute of Islamic Studies, Tehran Branch in 1969.

I am very pleased that after twenty years I have been able to edit the second volume of the *Sharh- i Manzumah*, which consists of the various problems on speculative theology. It is hoped that in the near future the rest of this book may be prepared for publication.

M. Mohaghegh

November 20th , 1989

conduct as a Süfî guide. Sabzawari's life was extremely simple; he lived in a small and humble dwelling, and his food and clothing were kept at the level of mere subsistence. When the Qâjâr king Nasir al - Dîn Shâh visited the philosopher, he was surprised by this great simplicity. Sabzawârî understood the king's surprise and recited this verse :

If the house is humble and dark , I shall give you a place to sit in my bright eyes.

As a master of theoretical philosophy and an exemplar of its practice, Sabzawâri continued to teach and to direct students for forty years. His death occurred in 1872.

Sabzawârî was a prolific and industrious scholar; he wrote many books, both in Arabic and Persian, on logic, philosophy, theology and mysticism. Besides these he wrote a volume of persian poetry and a commentary on the *Mathnawi* of the great Persian mystic - poet, Jalâl al - Din Rûmî.

The most famous of Sabzawârî's writings is the *Sharh - i Manzumah.* This work, written in Arabic, consists of a series of poems on the essential questions of philosophy with the author's own commentary. In a remarkable way, Sabzawârî has been able to gather and analyse in this work the ideas of many different schools of Islamic philosophy. The *Sharh - i Manzumah* has gained great popularity among students of religion aud philosophy in Iran where it is still used as a text - book. It is noteworthy that during the past 120 years at least five important commentaries have been written on this book and several lithographe editions of it have come out.

After the Islamic Revolution of Iran, Sabzawârî's philosophy has become more popular among the new generation. The first edition of the Persian translation of *The Metaphysics* of Sabzawârî by the late professor M. Mutahhari was a best seller among books published in the last ten years in Iran. This is mainly due to the fact that his philosophy is a combination of the rational thinking of Avicenna, the illuminationist philosophy of Suhrawardi and the Mysticism of

phical tradition. They not only considered philosophy an independent discipline but also applied philosophical argumentation to other disciplines. Grammarians of Basra employed Greek logic in their disputations; the Mu'tazilî commentators depended upon philosophical reasoning for their rigorous interpretation of the Qur'an; and underlying the principles of Islamic Jurisprudence, employed by legal scholars, there is a careful philosophical reasoning.

It is generally assumed that Islamic philosophy ended with the death of Ibn Rushd (Averroes). What died with Ibn Rushd, however, was the predominant Greek Aristotelian system in Islamic thought. What lived on and flourished in Iran was philosophy in a new form - The philosophy of hikmat which could be expressed as transcendental wisdom.

The most famous representatives of the school of hikmat are Mîr Dâmâd, Sadr al - dîn Shîrazî, Abd al - Razzâq Lâhîgî and Sabzâwarî.

Mullâ Hâdî Sabzawârî, the greatest of Persian philosophers and mystics of the nineteenth century, was born in the year 1797 in Sabzawar. This ctiy, situated between Tehran and Mashhad in the province of Khurasan, was famous as a centre of learning and scholarship for centuries. Sabzawârî began his studies when only seven years old and completed his education in Persian, Arabic grammar and rhetoric at a very early age. In order to pursue his studies in theology and jurisprudence he went to the city of Mashhad, where he remained for five years. From there, hearing of the fame of Mullâ Ali Nürî as a master of philosophy, he went to Isfahan to study under him. Isfahan, it should be noted, was at that period a major centre for Islamic studies, especially philosophy and logic. Sabzawârî remained for eight years in Isfahan, where he completed the rational part of Islamic studies. Then he returned to Sabazawâr and began to teach in a *madrasah*.

After a few years his fame became so great that disciples from all over Iran, as well as from India and the Arab world, came to the small city of Sabzawâr o t benefit from his vast knowledge and also to benefit from his personal

In the name of God

Preface

From earliest times the people of Iran were interested in rational argu - mentation and philosophical discussions. In Zoroastrian literature there are frequent instances of the discussion of religious problems through philosophical reasoning. Jundî Shâpûr, founded in the third century A. D., was an important academic center not only for the study of medicine and mathematics, but also philosophy. It is known, for example, that in 526 A. D., when the Academy of Athens was closed by the Emperor Justinian, six Greek scholars took refuge in Iran at Jundî Shâpûr, among whom was the neo - Platonist Simplicius.

After the advent of Islam, philosophical studies continued to flourish, and philosophical argumentation became an important tool for exegesis of the Qur'an. Although in the Qur'an there are no philosophical allusions, the commentators, most of whom were Iranians, read philosophical meanings into parts of it. For example, the verse which reads «Call to the way of the Lord with wisdom (hikmat) and goodly exhortation (maw'iza) and argue with them in the best manner» has been interpreted as meaning that the Prophet has been ordered to use first, demonstration, then rhetoric and finally dialectic argumentation. The word «Philosophy» is not found in the Qur'an, but the word hikmat (wisdom) occurs often, and has been interpreted as meaning philosophical reasoning.

Islamic philosophy developed more fully in Iran, because Shî'ism unlike other Islamic sects, relies more on speculative reasoning than on simply following tradition. Whenever speculation and tradition contradict each other, the Shî'a interprets tradition in the light of reason.

When the writings of the Greek philosophers were translated into Arabic, Iranian scholars were among the first to give close attention to the Greek philoso-

H. M. H. SABZAWARI

1797/98 - 1872 A. D.

SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID

or

SHARH-I MANZUMAH-I HIKMAT

Part Two

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1990



Tehran University

Publications

No. 2032

SHARH - I GHURAR AL - FARA'ID

or

SHARH - I MANZUMAH - I HIKMAT

Part Two

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1990